العدد التاسع عشر • شعبان - رمضان - شوال ١٣٩٩هـ

• يوليه - اغسطس - سبتمبر ١٩٧٩م





فَصْلِيّة فِكرِيّة تعالج شُؤون الحياة المعاصِرة في ضوء الشريعة الإسلاميّة

العدد التاسع عشر

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدّين عطيّة

● ص.ب : ١١٩٤٢٩ بيروت ● سعر النسخة : ٤٠٠ ق.ل.

● مؤقتاً: ص.ب : ٢٨٥٧ الكويت ● الاشتراك السنوي :١٥ل.ل.

محتويات العدد

كلمة التحرير ٥

بحوث ....

● أين سنكون عام ٢٠٠٠ ؟

زياد الدين سردار ٢٩

● ما بعد الدول ـ القومية المسلمة

د . كليم صديقي ٥٠

● منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة

د . أبو الوفا التفتازاني ٦٧

● دراسة سيكولوجية للقيم الاسلامية

سليمان عبد الشهيد ٨٦

● دور ومسؤوليات المرأة المسلمة في العالم

د . دفت حسن مسعود ١١٨

● الأعمال المصرفية في إطار اسلامي

د . نجاة الله صديقي ١٢٨

رسائل

المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الاسلام منه ١٤٦

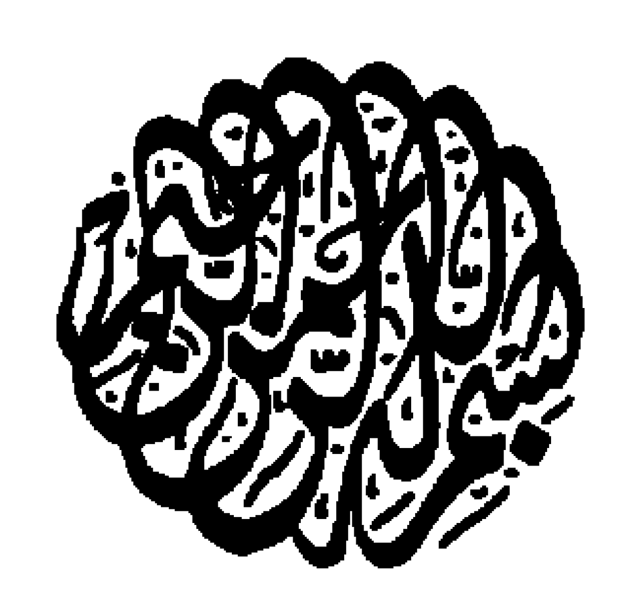
تقارير

ملاحظات وزراء حول تدريس الحضارة الاسلامية ونظام الحكم في الاسلام

د . محمد فتحي عثمان ١٥٤

خدمات مكتبية

دليل القارىء الى المجلات ١٦٣



كلمة التحرير

الدّعوة الى الإسلام وتحدّيات العصر

١ ـ كان المؤرخون والدارسون للحركات الفكرية والمذهبية يتحدثون في الخمسينات وأوائل الستينات من هذا القرن العشرين عما اطلقوا عليه « أزمة الدين في عصر علماني » وكانوا يشيرون بذلك الى ما ولدته قفزات العلوم الطبيعية والتجريبية التي صنعت الثورة الصناعية الثانية من عبادة جديدة للعقل ، وثقة مفرطة به ، واعراض عن كل ما عداه . . . واستشراف لمستقبل تكون فيه للعلماء التجريبيين سيادة على عقول الناس ومعتقداتهم لا يشاركهم فيها أحد . . وكانت النتيجة المنطقية لهذا التصور أن الدين سوف يفقد حتما سلطانه على النفوس ، وأن الشك العقلي سوف يصيبه في جوانبه الاعتقادية والعملية على السواء . . . ورغم ان هذه الظاهرة بشقيها ، الثورة الصناعية الثانية ، والحديث عن ازمة التدين في ظلها ، قد وقعت أساسا خارج حدود العالم الاسلامي . . فان انهيار الحواجز بين الشعوب والحضارات نتيجة بعض آثار تلك الثورة العلمية قد جعل كثيرا من المفكرين في العالم الاسلامي يشفقون على الناس من آثار تيار المادية التي لا تكاد تترك في عقول الناس ونفوسهم موضعا للايمان بالغيب . . ولا تكاد تترك من أوقاتهم بقية يستروحون فيها نسمات الصفاء الروحي الذي يؤهل الانسان لاستقبال القيم والمبادىء الدينية . . . ولكن لله تعالى حكمة هو بالغها . . . وذلك مبلغ العلماء من

العلم . . فكما حملت الثورة الصناعية مع بشائرها الأولى بذور الثقة المطلقة في العقل . . فانها حملت ـ مع استيعاب آثارهـا العملية على حياة الفـرد والاسرة والمجتمع بذور قلق لا حدود له أصاب العقول والنفوس ، وسجلت الدراسات الاجتماعية والنفسية والجنائية آثـاره المدمـرة على الكثـير من حاجـات العقـول والنفوس . . . فأخذت تلوح في الأفق من جديد بشائر حنين قديم جديد الى السكينة الضائعة والرضا المفقود ، والقناعة الوادعة . . . والسلام الذي زلزلته عبادة الدرهم والدينار . . وأوشـك أن يطيح به بغـي الخلطـاء بعضهـم على بعض . . وأخذ هذا التمرد على « القلق والعنف والقهر والمادية الجامحة » مظاهر متعددة في المجتمعات التي عاشت تلك الثورة الصناعية الثانية . . فانتشر تمرد الشباب على ذويهم وحكامهم وعلى كل رموز السلطة في حياتهم . . واتخذ التمرد أول مرة اشكالا سلبية رافضة بعضهـا اجتماعـي وبعضهـا الأخر سياسي . . فامتلأت المجتمعات الغربية بمستعمرات الشباب المنسلخ عن أسرته . . المعبر عن انسلاخه هذا بالغلو في رفضـه كل مألـوف ومستقـر . . كما اندلعـت في الجامعات والمدارس موجات إضراب وتمرد وعنف بلغـت ذروتهـا عام ١٩٦٨ واستمرت حتي عام ١٩٧١ . . . وامتزج الرفض الاجتماعي بالرفض السياسي لكل رمـوز المجتمعـات القائمـة التـي عبـر عنهـا تعبـيرا عامــا بلفــظ The Establishment ثم هدأت الفورة . . وخمد البركان . . . وبدأ البحـث عن الفـردوس المفقـود . . . حنيناً عميقـا الى « المطلـق » والتماسـاً للسكينـة في رحابه . . . وطلباً للأمن حيث لا ظل الا ظله . . . وامتلأ الغـرب بموجـات الشباب اللاهث بحثاً عن اليقين . . واللائذ بكل ما يصادفه في طريقه من الوان العقائد والمذاهب والاديان . . السماوي منها وغير السماوي . . الذي يحملـه اليه دعاة مخلصون . . والذي يدلس به عليه أدعياء مزيفون . . ولـكن بقيت السنوات العشر الاخيرة سنوات عودة الى الدين وتجدد لسلطانه على النفوس .

ـ وصادف هذا المد الجديد للايمان بالاديان والرجوع اليها ظاهرة اخـرى ضاعفت اهتمام العالم بالاسلام والمسلمين ، ذلك ان سنوات هذا المد الديني

الجديد كانت هي ذات سنوات تعاظم القوة الاقتصادية لكثير من الدول العربية والاسلامية نتيجة تدفق النفط فيها وزيادة مواردها المحلية المتجمعة من بيعه لعالم يتوقف سير حضارته الصناعية وحياته اليومية على ما يصله من ذلك النفط ، وعلى السعر الذي يدفعه ثمنا له .

ـ ونتيجة لذلك كله يزخر العالم اليوم من حولنا بموجتين تلتقي هذه الندوة على دراستهما ، موجة الدعوة الى الاسلام داخل المجتمعات الاسلامية نفسها وموجة الاهتمام بدراسة الاسلام وأهله وحضارته بين غير المسلمين ، خصوصاً في اوروبا والولايات المتحدة الأمريكية .

ـ ويستوقفنا في اللقاءات والندوات والمؤتمرات الكثيرة التي تعقد تحت لواء الاسلام والدعوة الاسلامية تشابه كبير في موضوعات اللقاءات ، وتقارب بين القرارات والتوصيات . . . وبقدر ما تؤكد كثرة هذه اللقاءات ظاهرة الاهتمام المتزايد بالاسلام والاقبال عليه وعلى دراسته احساسا بالحاجة اليه ، فان تشابه القرارات والتوصيات ، وتماثل الكثير مما يقال داخل اللقاءات يشير الى ظاهرة تستحق أن نعتبرها واحدة من التحديات الكبيرة التي تواجه الدعوة الاسلامية المعاصرة . . . وأعني بذلك ظاهرة الحيرة في تحديد أهداف العمل الاسلامي ومناهجه . . والنقص في البصر بملابساته المعقدة وهو نقص أدى بدوره الى بطء الحركة ، وكثرة مصالح الناس الدنيوية والأخروية قد نوقشت ولا تزال تناقش دون أن يقال فيها جديد أو يحسم خلاف عبر عشرات متعاقبة من السنين وجهود مضنية وحوارات طويلة شارك فيها آلاف المتخصصين وغير المتخصصين من المؤمنين بالاسلام والداعين اليه . . .

وقبل أن نناقش تحديات العصر للدعوة الاسلامية بجوانبها المختلفة يحسن بنا أن نضبط بعض المصطلحات حتى نطمئن الى أننا نتحدث جميعا عن قضية واحدة محددة .

وأول ما يحتاج الى التحديد هنا لفظ « الدعوة الاسلامية » التي نتحدث عن مشاكلها والتحديات التي تواجهها . . .

والدعوة الاسلامية في المصطلح القرآني هي دعوة الناس الى الايمان بالله والتصديق برسله ، والنزول عند أحكامه ، وهي التي جاء بها رسل الله جميعا ونزلت بها كتبه وتسمى في القرآن « دعوة الى الله » أو « دعوة الى سبيل الله » ، قال تعالى : « ادع الى سبيل ربك » وقال « له دعوة الحق » . . وهي في المصطلح الحديث ، وعند الجماعات الاسلامية المختلفة تشير الى أمور ثلاثة :

(أ) الحركة الاسلامية ذاتها ، بقيادتها واعضائها وبرامجها ووسائل نشاطها ، وبهذا المعنى يتحدث البعض عن « حماية الدعوة » أو « مصلحة الدعوة » أو « الانضمام للدعوة » بمعنى الحركة الاسلامية ، أو الجماعة الاسلامية المنظمة . . وقد انتشر هذا المفهوم في العديد من البلاد الاسلامية خلال العقد الخامس من هذا القرن العشرين مع نمو حركة الاخوان المسلمين وغيرها من الحركات الاسلامية المنظمة ، وبهذا المعنى صدرت لهم مجلة تحمل ـ ولا تزال ـ اسم « الدعوة » .

(ب) وهي في مفهوم ثان تشير الى مناداة المسلمين ودعوتهم الى تغيير اوضاعهم واقامة امور مجتمعاتهم على اساس قيم الاسلام ومبادئه وأحكامه . وهي بهذا المعنى تشير الى تيار للاصلاح والتغيير يقوم الى جانب التيارات الأخرى الفكرية والتنظيمية في مجتمعات المسلمين .

(ج) وهي في استعمال ثالث تشير الى نشاط المسلمين في دعوة غيرهم الى اعتناق الاسلام ، وذلك أن الاسلام دين عالمي تتوجه رسالته الى الناس كافة ، أو هو ـ ان صح هذا التعبير ـ دين تبشيري يدعو الناس جميعا الى الدخول فيه . . خلافا لليهودية التي تنغلق على اصحابها . . وقد شهدت السنوات الاخيرة اهتماما متزايدا من الدعاة المسلمين بتعريف شعوب الغرب بصفة خاصة بالاسلام ، وذلك نتيجة هجرة الآلاف من المسلمين الى دول أوربا وأمريكا ، وكذلك نتيجة الصراع العربي الصهيوني وما أثاره من تسابق على اكتساب العقل الغربي ، وهو تسابق فتح الباب واسعا أمام جهود تعريف الغربيين بالاسلام وعقيدته ونظامه . . .

وسنقصر حديثنا في هذه الدراسة على الأمرين الثاني والثالث وحدهما على أساس أن الأمر الأول من الأمور التنظيمية وان استعمال لفظ « الدعوة الاسلامية » في شأنه اختيار لغوي وعملي ، كما أن التعرض له تفصيلا يجاوز النطاق المحدد لهذا اللقاء كما يجاوز أهدافه .

أولا : التحديات التي تواجه الدعوة الى الاسلام داخل المجتمعات المسلمة :

الدعوة الى الاسلام داخل المجتمعات المسلمة فريضة اسلامية أساسية ترجع الى قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . وليست القضية هنا قضية اثبات ضرورة هذه الدعوة ، اذ القائمون بها ـ والحمد لله ـ كثيرون . . وانما القضية ان ظروف الدعاة مختلفة ، وأن طبيعة المجتمعات التي يمارسون فيها دعوتهم والقوى التي تتعرض لهم متباينة ومختلفة كذلك . وأهم من ذلك كله وأخطر أن وسائل الدعوة للافكار وترويج المذاهب والنظريات والدفاع عن المواقف والسياسات بل وتسويق السلع والمنتجات ، قد تطورت تطورا هائلا جعل منها أداة استيلاء على العقول والنفوس ، ووسيلة توجيه بالغة الأثر على حياة الافراد والجماعات . . وقد وقع هذا التطور في ميدانين أو اتجاهين أساسيين : **أولهما** : نمو القدرات التقنية والصناعية القادرة على توصيل الكلمة أو الصورة بسرعة خيالية والى مسافات سحيقة البعد بحيث اختصر الزمن الذي يستغرقه وصول الفكرة أو الكلمة أو الصورة من مصدرها الى المقصودين بها اختصارا يعد في ذاته ثورة علمية مستقلة . . . ولقد سجلت الاحصاءات أن مسرحية عرضها التليفزيون البريطاني وشاهدها عشرات الملايين كان وصولها الى عدد مماثل من المشاهدين داخل قاعة المسرح يحتاج الى استمرار عرضها نحواً من ثلاثين سنة . . . **الثاني** : تطور الفن الاعلامي والتأثيري واستخدام ما توصلت اليه علوم انسانية عديدة للوصول الى الدرجة القصوى من تأثير الكلمة أو الصورة أو الاعلان على السامعين أو القراء أو المشاهدين . . . وقعت هذه

الثورة الاعلامية بشقيها . . ومع ذلك لا تزال الدعوة للاسلام بين المسلمين تنتهج منهجاً بدائياً في معظم الأحوال معتمدة على مجرد القاء الكلمة وتبليغها للسامعين بينما تستفيد سائر المذاهب والتيارات الفكرية والسياسية من حولنا بعلوم شتى تختصر طريقها الى عقول الناس وقلوبهم اختصاراً زمانياً ومكانياً ونفسيا . . .

ان فنون الدعوة والأعلام أمر لا يمكن الاحاطة به في بحث واحد ، كما أن استعراض الظروف والملابسات التي تمر بها الدعوة الاسلامية في البلاد المختلفة يحتاج هو الآخر الى أكثر من بحث .

لذلك فسيقتصر بحثنا هنا على محاولة التنبيه على عدد من المشاكل والآفات التي نرى أنها تلابس أكثر جهود الداعين الى الاسلام داخل المجتمعات المسلمة ، وتشكل عقبات رئيسية في وجه نجاح تلك الجهود . . ولا أظننا بحاجة الى إطالة الوقوف مع الذين يرفضون رؤية تلك الآفات ، ويصرّون على أن ليس في الامكان ابدع مما هو كائن . . .

ان الدعوة الى الاسلام بين المسلمين تشوبها وتواجهها آفات أربعة رئيسية :

أولا : التقصير أو العجز عن اقامة علاقات متصلة ومتزايدة القوة مع سائر عناصر المجتمع . . . ان تحرك الدعاة بفكرهم في مجتمع من المجتمعات لا يتم في فراغ ، فالناس ازاء الدعوات والأفكار ثلاثة أنواع ، مؤيد موال ، ومخالف معارض ، وفريق ثالث محايد أو متردد بين الموقفين . ومنهج الدعوة ـ في مضمونه الحركي ـ يقوم على المحافظة على ولاء الموالين ، ومحاولة كسب المترددين ، والسعي الى تحييد المعارضين . . . ومن هنا فان الداعي لا يستطيع أن يتجاهل الناس من حوله ، وأن يقصر علاقاته على المؤمنين الموالين وحدهم والا ما كان داعيا . . .

ان التقصير الذي يقع فيه كثير من الدعاة ، والذي يحصرهم في دائرة

المؤمنين ويحاجز بينهم ـ نفسيا وعقليا ـ وبين من ينبغي ان يتوجهوا اليهم بالدعوة أصلا هو أثر من آثار منهج يبسط الأمور وينطلق من منهج لا يجوز أن يصدر عنه « الداعي أبدا وهو منهج من ليس منا فهو من خصومنا » . . . وقد يتحول هذا المنهج من مجرد التقصير في دعوة الآخرين أو الاتصال بهم الى نوع من الخصومة العامة مع المجتمع ، وهذه الخصومة مدخل من أخطر مداخل الانحراف في فهم الاسلام والعمل باسمه . . . وهو منهج يرجع بدوره الى آفات خمس ينبغي أن نتوقف عندها ، أو ندعو العلماء المتخصصين والدعاة المبصرين الى أن يجلوا وجه الحق فيها ، خصوصا لأجيال من الشباب زادها من الاخلاص وحسن النية وفير ، ولكن حظها من احكام المنهج ، ومعرفة أحوال الاستدلال وأدوات الاجتهاد قليل ضئيل .

الآفة الاولى : تفسير غير صحيح لفكرة الجماعة ، يؤدي بالحفنة من الدعاة ، أو القلة المشاركين في تنظيم يعمل لحساب الاسلام وباسمه الى اعتبار انفسهم « جماعة المسلمين » . . وهذا ـ فيما نرى ـ أخطر مداخل الانحراف وأيسرها سبيلا الى نفوس الشباب . . ويظهر خطره في خطورة النتائج الاعتقادية والعملية التي تترتب عليه . . حسبنا منها أن نشير الى حديث النبي صالى الله عليه وسلم : لا يحل دم امرىء مسلم شهد أن لا إله الا الله وان محمداً رسول الله الا باحدى ثلاث . . . » ثم يجعل الثالث « التارك لدينه المفارق للجماعة » (رواه مسلم) . . وفي حديث آخر رواه البخاري ومسلم « من رأى من اميره شيئاً يكرهه فليصبر ، فانه ان فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية » . .

وبغض النظر عن العوج الشديد والفساد البعيد في تفسير هذه الاحاديث وامثالها ، وتحديد المقصود بالخروج عن الجماعة ، والمقصود بالميتة الجاهلية فان أصل الانحراف هنا هو تصور جماعات قليلة العدد لا حجة لها في شيء ولا طاعة لها على أحد ، انهم « وحدهم » جماعة المسلمين ، وأن الخارج عليهم خارج على الجماعة ، تجرى عليه هذه الاحكام التي رتبوها جهلا وادعاء وجدلا بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير . . ونقول دون دخول في تفصيلات يضيق المقام

عنها أن خلاصة أقوال العلماء في الجماعة انها اما ان تكون جماعة المجتهدين من الأمة ، أو جماعة أهل الاسلام . . . وفي الحالين تعتبر الكثرة اساسا للجماعة ولا يكون الشذوذ والخروج خروجا الا على اساس مفارقة « الكثرة » .

الآفة الثانية : تفسير غير صحيح لكل من الاسلام والجاهلية، يتسرع في اتهام المجتمعات المعاصرة بالكفر وان شهد أهلها بألا اله الا الله وأن محمدا عليه الصلاة والسلام رسول الله . . أو يتسرع بوصفها بالجاهلية ، مرادفا بين الكفر والجاهلية . . ولا نريد ان نخوض في تفسير المسار التاريخي المعاصر لظاهرة المسارعة الى التكفير والغلو فيه ، فهذا أيضا حديث يطول . . . وقد اساء كثير من شبابنا المسلم فهم عبارات للعالم الباكستاني الكبير ابو الأعلى المودودي . . . واخرى للمرحوم الاستاذ سيد قطب ، فتأولوها على غير وجهها ، أو عزلوها عن سياقها لتوافق في النهاية ما مالت اليه نفوسهم من « رفض » المجتمعات والانظمة القائمة في بلاد المسلمين ، فوصفوها بالجاهلية « والكفر » جملة واحدة وهذه الآفة مما لا يجوز سكوت العلماء عن بيان وجه الحق وحكم الاسلام فيه ، فالنصوص واضحة ،والاصول معروفة مقررة ، وقواعد التفسير اللغوي والفقهي «فصلة ومبسوطة في كتب اهل العلم . . . وانما فتح هذا الباب الخطير من أبواب الشر بسبب الجهل الشديد بذلك كله ، ورحم الله الحسن البصري حيث يقول :

« العامل على غير علم كالسالك على غير طريق . . . وان قوما طلبوا العبادة ، وتركوا العلم ، حتى خرجوا بأسيافهم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولو طلبوا العلم لم يدلهم على ما فعلوا » . .

والنص المعمول عليه ، والقاطع للنزاع كله في ذلك هو حديث النبي ﷺ : « أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا ، لا اله الا الله ، فاذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها ، وحسابهم على الله تعالى » (متفق عليه) : وقال السيوطي في « الجامع الصغير » هو حديث متواتر . . . .

والاسلوب الذي اتبعه النبي عليه الصلاة والسلام في تأليف القلوب وتقريب النفوس حتى تقبل الحق ينافي بالكلية جهالة الذين يضربون اليوم النصوص بعضها ببعض ويحملونه سعة الاسلام على ضيق عقولهم وصدورهم ، وينصبون انفسهم آلهة على الناس يكفرون هذا ويقبلون اسلام ذاك . . . يروي الامام احمد في مسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال : اشترطت ثقيف على رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا صدقة عليهم ولا جهاد ، وأن رسول الله (ﷺ) قال : سيتصدقون ويجاهدون كما يروى ايضا ان رجلا من ثقيف هؤلاء أتى النبي (ﷺ) فأسلم على أن لا يصلي الا صلاتين ، فقبل منه . . . .[1] .

ان الذين يفتحون هذا الباب من ابواب الشر والذين يلجون منه عن حسن نية وقلة علم عليهم أن يراجعوا النصوص وأن يلتزموا بأصول التخريج والاستدلال وان يعرفوا بعد ذلك بل قبله أنهم يسيئون الى الاسلام ابلغ الاساءة ، وكأنما ندبوا انفسهم لابعاد الناس عن الاسلام . . . يكفرون البعض ، وينفرون البعض الآخر ، وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا ، والرسول (ﷺ) يقول : «يسروا ولا تعسروا، وسددوا وقاربوا » . . ويقول لاسامة بن زيد (فيما رواه البخاري) « اقتلته بعد ما قال لا اله الا الله ؟ هلا شققت عن قلبه ؟ وكيف لك بلا إله الا الله يوم القيامة »[2] .

ان الاسلام يقبل الناس تحت لوائه اذا قبلوا الشهادتين ونطقوا بهما . . ويحتاط اشد الاحتياط قبل اطلاق وصف الكفر على احد منهم . . والمعاصي التي يقع فيها المسلم لا تخرجه عن ايمانه ولا تذهب عنه اخوة المسلمين والمؤمنين مهما بلغت جسامتها ، يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص

---

(١) انظر دراسة متكاملة لهذا الموضوع كله في البحث القيم الذي كتبه الدكتور يوسف القرضاوي بعنوان « ظاهرة الغلو في التكفير » . . مجلة المسلم المعاصر . العدد التاسع - صفر - ربيع الاول ١٣٩٧ ، يناير ، فبراير ، مارس ١٩٧٧ ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) من روايات مختلفة لحديث البخاري .

في القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ، فمن عفى له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان»، ويقول تعالى :«وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما » . .

والكفر ـ بعد ذلك ـ كفران . . كفر اكبر يخرج من الملة ، وهذا الذي يحتاط فيه اشد الاحتياط ، وليس لأحد أن يمضي في الناس هكذا ـ يحمل الجهالة المهلكة ـ يوزع بها تهمة الكفر على الناس . . والكفر الأصغر الذي هو نكران الفضل وجحد النعمة . . وهو المقصود في مثل قوله (ﷺ) : «من حلف بغير الله فقد كفر» أو قوله: « من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقوله فقد كفر ». . .

ورحم الله علماءنا الاوائل ، لم يفتهم هذه التفرقة الاساسية ، فهذا ابن حجر رضي الله عنه يعقد في كتاب « الايمان » مؤلفه العظيم فتح الباري بابا بعنوان « كفر دون كفر » يرد فيه ـ بأحاديث النبي (ﷺ) التي رواها البخاري على الخوارج الذين قالوا بكفر المسلم اذا ارتكب الكبيرة ، ولا نريد أن نزيد الحديث في هذا تفصيلا وانما نقول في ختامه كلمتين : أنه ما عاد لأحد أن ينصب نفسه إلهاً على الناس يقضي فيهم بالطرد من رحمة الله ، ولهذا لا نشجع ـ ابدا ـ وصف مجتمع معاصر بأنه « جاهلي » فالناس من حولنا بشر يصيبون ويخطئون وحسابهم على الله ، والجاهلية وصف يتجزأ كما ورد في قوله (ﷺ) لأبي ذر « انك امرؤ فيك جاهلية » والمؤمن المطلق والكافر المطلق وصفان لا يجوز اطلاقهما على مُقر بالشهادتين وانما الناس من حولنا يخلطون عملا صالحا وآخر سيئا ، وحسبنا ان ندعوهم ـ الى ما نراه الحق ، ونردهم عما نراه الباطل ، وما علينا ـ بعد ذلك ـ من حسابهم من شيء . . . وليذكر المسارعون الى التكفير والمغالين فيه ان حسن نيتهم لم يعد عذرا مقبولا ، ولا حجة مسموحة ، والله تعالى يقول : « يا أيها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا » . . .

الآفة الثالثة: منهج نفسي يقوم على التعالي على الناس، والمن عليهم بالاسلام والايمان . . . ويقع هذا اكثر ما يقع عند الشباب ، وبه تنقطع اواصر الود بينهم وبين المجتمعات التي يدعونها الى الاسلام ، والافراد الذين يريدون

اجتذابهم اليه . . وأصحاب هذه الآفة محرومون من فضيلة التواضع والاحساس بما أن ما هم فيه من الطاعة فضل من الله عليهم وليست منة يمنون بها على أحد ، يقول تعالى : « قل لا تمنوا عليَّ اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين » . . .

وهذا المنهج فوق ذلك يفسد ولا يصلح ، وقد انكر النبي (ﷺ) على اصحابه ان يقولوا شارب الخمر وقد اقيم عليه الحد « اخزاك الله » وعلمهم (ﷺ) قائلا : «لا تقولوا هكذا ، لا تعينوا عليه الشيطان » هذا أدب الاسلام ومنهجه في التواضع لله ، وتأليف القلوب . . . فليبحث الدعاة المعاصرون اذن عن مواقع لهم في هذا المنهج الاسلامي الكريم وليحذروا مزالق الغرور والصلف . . . وليعلموا أن القلوب والجوارح جميعها بين اصابع الرحمن .

الآفة الرابعة : خلط بين التبليغ والدعوة ، وبين مهمة الرسول (ﷺ) ومهمة الدعاة من بعده فالنبي (ﷺ) كان مسؤولا عن تبليغ كلمات الله وأوامره الى الناس . . . فالرسول (ﷺ) هو الموحى اليه المكلف بالتبليغ المخاطب بقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلِّغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلَّغت رسالته والله يعصمك من الناس » . .

وهو المأمور بأن يلقي كلمة الحق كما هي « فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين » ذلك أنه بهذا التبليغ عن الله تقوم الحجة ويسقط عذر الجهل ، ويبدأ التكليف . . اما الداعية فهو متبع للرسالة بعد تبليغها ، ومهمته مع الناس أن يتحرك بينهم وان يحمل اليهم بكلماته وسلوكه وحسن مودته قيم الاسلام ومبادئه وشرائعه . . وعليه في هذا ـ ما دام يندب نفسه داعيا بالاسلام ـ أن يتألف القلوب . . وأن يزين لها الحق . . ويقربه وألا يترك بابا يصل منه الى هذه القلوب الا سلكه . . . ولا وسيلة تُفتح امامه العقول الا اتبعها . . . اما ان يرتقي منبرا او يمسك قلما ، ثم يخرج على الناس « ببلاغ » أشبه ببلاغات الحكومات ، أو إنذار يتهدد فيه العصاة والمقصرين . . فليس ذلك من شأنه ولا

هو من مهمته ، البلاغ قد تم والدين قد اكتمل ، والحجة اقامها اللـه تعـالى بتبليغ نبيه عليه الصلاة والسلام عن ربه .

الآفة الخامسة : ترويج فاسد لمبدأ الانعزال عن المجتمع . . .

ولا أريد هنا أن اعرض للتعليلات والمعاذير ولا أقول الحجج والأدلة التي يسوقها بعض الداعين الى هجرة المجتمعات المعاصرة هجرة مادية شاملة بدعوى كفرها وجاهليتها ، فهي مقالات لا حظ لها من النظر . . والرد عليهـا متصـل بالآفة التي ناقشناها من قبل آفة وصف المجتمعات المعاصرة « جملـة » بالكفـر والجاهلية . . . وانما اريد ان اسجل هنا امرين :

أولهما : أن العزلة عن المجتمـع هي اول طريق الانحـراف في مظهـره العملي ، اذ هي البيئة السوداء التي تنمو فيها آفات الفكر والعمل ، بعيدا عن اضواء الفكر التي تشرق من خلال الحوار والاتصال وتبادل النظر . .

والثاني : أن موقف العزلة ، أو المفاصلـة « كما يقولـون » ، موقف لا يمكن ان يقبل من الداعية ، اذ هو ـ في غير حال الاضطرار موقف هروبي سلبي لا ينتشر به حق ولا يسود عدل ولا معروف . . ان القول بفساد الزمان واليأس من اصلاحه ، قول العاجزين الذين يؤثرون السلامة ، أو قول القانطين من رحمة الله ، ولقد كان الناس من عهد النبي (ﷺ) الى أن يرث الله الارض . . فيهم المهتدي والضال . . ومنهم البر والفاجر . . ولا يزالون مختلفين . . ولن يستطيع عامل للاسلام أو داعية من دعاته أن يغير واقع النـاس الى ما يثمنـاه لهم » . . الا اذا اتصل بهم وأقام جسورا من المعرفة والمودة مع واقعهم .

ثانيا : خلل في ترتيب الاولويات عند عرض الاسـلام والدعـوة اليه :

الاسـلام بنـاء متكامـل ما في ذلك شك ، العقيدة اساسـه ، والاخـلاق ضمانه ، والشريعة ترجمته العملية . . والواجبات فيه كلها مطلوبة والمحرمات فيه كلها واجب تركها . .

ولكن دعوة الناس والتوصل الى اقناعهم أو كسب مودتهم وولائهم تقتضي مراعاة تدرج خاص ، وترتيب معين فيما يبدأ به . . وما يمكن ان يتراخى طلبه والتشديد في امره . . . وكثير من الدعاة يقفزون قفزا من كتب الفقه الى منابر الدعوة دون أن يتوقفوا قليلا ليعرفوا واقع الناس وما هم فيه . . . فيصدمون نفوسا لم تقبل الحق بعد بأمور قد لا تدرك اهميتها ، أو لا تطيق الالتزام بها . . . وهذا خلل في الدعوة وتقصير في الاجتهاد . .

نعم . . انه ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخِيَرَة من أمرهم ولا يملك الداعية أن يترخص في أمور الحلال والحرام ، أو يشرع ما لم يأذن به الله . . . ولكن الامر ـ ههنا ـ لا هو أمر فتوى ولا هو أمر تشريع وانما هو أمر ترتيب في البيان ، وتدرج في معاملة النفوس ، واقتراب من واقع الناس طلبا لهدايتهم . . وقد رأينا « كيف قبل النبي (ﷺ) من ثقيف اسلامهم وقد اشترطوا ألا صدقة عليهم ولا جهاد . . . قائلا بحكمة الداعية الخبير بالنفوس « سيتصدقون ويجاهدون » وحين رفض النبي صلى الله عليه وسلم هذا الشرط من واحد منهم ، لم يزجره ولم ينفره وانما قال (ﷺ) : يا بشير لا جهاد ولا صدقة . . فيم تدخل الجنة اذن ؟

ان الدعاة الى الاسلام يقعون في خطأ فادح اذا هم خرجوا على الناس في جميع المجتمعات « بقائمة موحدة » من الاوامر والنواهي ومطالب الاصلاح والتغيير متجاهلين خصائص تلك المجتمعات ومشاكلها التي تتفاوت في اهميتها وإلحاحها من زمن الى زمن ومن بلد الى بلد . . .

ان من امثلة هذا الخلل ان يسوي الداعية في الالحاح والتشديد بين امور تتفاوت اهميتها وخطورتها في نظر الشارع ونظر الناس على السواء . . . اليس غريبا ـ على سبيل المثال ـ ان يطيل بعض الدعاة الحديث في النهي عن سماع الموسيقى والغناء ، أو في المطالبة بفرض لبس الحجاب على النساء أو الانكار الشديد على شاربي الدخان . . . وألا نرى منهم نفس الاهتمام والحماس حين

يتصل الامر بقضايا الحرية أو الشورى او العدل في توزيع الثروات وتحديد اجور العاملين . . .

ومن هذه الأمثلة كذلك المبالغة في الاهتمام بقضية « الحدود » عند المناداة بتطبيق الشريعة الاسلامية واتخاذها مصدرا رئيسيا للتشريع في بلاد المسلمين . . . ان احدا من المسلمين لا يملك ان يهون من قيمة الحدود أو يجادل في ضرورة اقامتها في مجتمع المسلمين . ولكن وضعها على رأس القائمة هو محل النظر والاختلاف . . ان الحدود تتصل اساسا بظاهرة الجريمة وعقاب « المجرمين » والشريعة انما وضعت اصلا للاسوياء الحافظين لحدود الله . . . . ان ملايين المسلمين في مشارق الارض ومغاربها يولدون ويعيشون ويموتون دون أن يتعاملوا مع القتل والسرقة والزنا وقطع الطريق . . . فلماذا لا تذكر الشريعة الاسلامية الا مقترنة بالحدود من قتل وقطع وجلد وتعذيب . . . مع ان باب « الجنايات » كان ولا يزال باباً واحدا من أبواب كتب الفقه ، كما أن الجريمة بأنواعها المختلفة ليست الا وجهاً واحداً سلبياً من وجوه حياة الناس في الجماعة تحت لواء الاسلام أو غيره من ألوية النظم والشرائع . .

ان الخلل في تحديد الاولويات من جانب الدعاة من شأنه ان يفوت على الناس روية الاسلام في تكامله العضوي ووحدة القيم والمبادىء التي تنتظم احكامه الجزئية مما يؤثر ـ حتما ـ في اقبال الناس عليه وفهمهم له . . . ولكن هذا الخلل يزداد خطورة حين يتحول الدعاة الى أولي أمر وحكام وحين يشرع المتحدثون باسم الإسلام في اخذ الناس به واقامة احكامه بينهم . . . وفي اعتقادي أن التدرج ـ حينئذ ـ في تطبيق احكام الاسلام يغدو امرا ضروريا ومنطقيا لا يجوز التردد فيه . . ولا يجوز ان يشغب على اولي الامر احد بأن التدرج انما كان في زمن التشريع ونزول الوحي . . . وأن الأوامر والنواهي كلها سواء في وجوب تطبيقها على الفور ، بعد أن انقطع الوعي واكمل الله الدين ـ وانما التحدي الكبير الذي يواجه دعاة الاسلام في هذا العصر أنهم منذ مئات السنين يرددون على مسامع المسلمين من حولهم وعي مستمع الدنيا كلها أن

الاسلام نظام خالد صالح لكل زمان ومكان . . . وانه بشموله وتكامله يعالج أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد . . . فاذا تولى دعاة الاسلام أمر الحكم والسلطان في مجتمع من المجتمعات تزاحمت عليه ألوان من المشاكل وصنوف من المواقف والمصاعب لم يعدوا عدتهم لملاقاتها من قبل ـ وأخطر ما يفعله أولئك الدعاة حينئذ أن يتصوروا بأنهم ملزمون بتطبيق أحكام الاسلام في تلك الشؤون كلها جملة واحدة . . . فذلك على التحقيق غير متيسر وهو التزام بما لا يلزم ، وتوريط لاسم الاسلام والدعوة الاسلامية بما لا ضرورة له . . . وحسب اولئك الدعاة ان يبدأوا بكبريات الامور واساسيات الحكم العادل . . . حسبهم ان يوفروا للناس قدرا من الحرية وقدرا من المشاركة في الحكم وقدرا من العدل . . . وان يعلنوا عزمهم على تطبيق برنامج اصلاحي تتعاقب مراحله ـ في اناة وروية ـ يكون من شأنه توجيه الجماعة كلها الى اقامة احكام الاسلام ، مرحلة بعد مرحلة . . . وحكما بعد حكم . . . وهنا تبدو قضية الأولويات ـ من جديد ـ قضية بالغة الأهمية ، ويغدو دور الدعاة والباحثين في تصويت منهجهم في الدعوة دورا ممهدا لدور الحكم الاسلامي حين يواجه مشكلات العصر المعقدة برصيد كبير من حسن النية وصدق التوجيه . . . وزاد قليل من الحلول الصالحة للتطبيق الفوري دون أن تحمل معها مفاسد وأضرار تفوق المفاسد التي وضعت الشريعة لدرئها .

ثالثا ـ تشتت الدعاة الى الاسلام وتفرق الجماعات الاسلامية :

١ ـ الداعون الى الاسلام اليوم في بلاد المسلمين يتخذون لدعوتهم ألوانا شتى من مناهج التفكير والتصور للاسلام نفسه . . .

(أ) فمنهم من تغلب عليه النزعة الصوفية على اختلاف مدارسها وشيوخها وقربها أو بعدها من سنة النبي صلى الله عليه وسلم .

(ب) ومنهم من يرفع لواء السلفية هروبا من البدع واستخلاصا لدينه من خلافات اصحاب الرأي ، ووقوفا عند المصدرين الاساسيين من مصادر

معرفة الاسلام ، كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهؤلاء يختلفون مع ذلك في تحديد معنى السلفية اختلافا يتراوح بين الدعوة العامة الى الالتزام بالكتاب والسنة وبين التشدد الجامد في رفض كل جديد لم يكن عليه عمل النبي (ﷺ) وأصحابه ولو بدا نافعا وصالحا .

(جـ) ومن الداعين الى الاسلام من يرى مفتاح الاصلاح كله في وصول جماعة مؤمنة صادقة الى مسند السلطة والحكم في الجماعة حتى تختصر الزمن وترد الأمر الى نصابه دون وساطة أحد . وهؤلاء بدورهم يختلفون بينهم ، من ساع الى المشاركة في الحياة السياسية العامة والادلاء بدلوه فيها والتقيد بقواعدها القائمة حتى يتوصل في النهاية الى حكم الناس باختيارهم عن طريق الانتخابات النيابية . . . الى ساع للوثوب الى السلطة بالقوة يأسا من الوصول اليها برضاء الناس واختيارهم .

٢ ـ والخلاف لا يزال قائما وجادا ـ في كثير من بلاد المسلمين ـ بين الشيعة وأهل السنة . . ولا تزال جهود العلماء والعقلاء عاجزة عن حصره في نطاقه الضيق الواجب ، مما فتح أمام الراغبين في وقف الصحوة الاسلامية واجهاضها وتشتيت جهود أصحابها أبوابا واسعة .

٣ ـ والدعاة الى الاسلام ـ عموما ـ يفتقرون الى منهج للاختلاف . . وفي غيبة هذا المنهج لا بد أن يقع التفرق الضار وتحرم الدعوة الى الاسلام من الثراء الذي يوفره اختلاف الآراء وتعدد الاجتهادات . .

نعم . . لقد قامت رابطة للعالم الاسلامي . . . وعقدت مؤتمرات قمة اسلامية ومؤتمرات لوزراء الدول الاسلامية . . . وأنشيء مجمع للبحوث الاسلامية . . . ولكن هذه الجهود ـ والحق أحق أن يقال وأن يتبع ـ اما جهود سياسية في المقام الاول يتجه اصحابها الى مواجهة ازمات سياسية تغدو وتروح . . . واما جهود فقهية علمية خالصة تشغل نفسها بتنظيم الفتيا وخدمة الفقه الاسلامي اكثر مما تشغل نفسها بتجميع جهود الدعاة الى الاسلام ووضع أجزاء تلك الجهود داخل اطار مكتمل ، محدد الاهداف ، مرتب الوسائل ،

متتابع المراحل . . . ان طاقة العمل الاسلامي المعاصر لا تزال اكبر كثيراً من جهود التنظيم والتنسيق بين حملة تلك الطاقة . . . وفي تقديرنا ان الصحوة الاسلامية المعاصرة ، تستفيد فائدة عظمى من تجميع نشاط الحركات والجماعات الاسلامية ومن التنسيق بين جهود الدعاة الى الاسلام وتوزيع الادوار بينهم ، واجراء الحوار المنظم بينهم حول مشاكل الدعوة الى الاسلام ، والعقبات التي تصادف الجهد المبذول بسخاء هذه الأيام لاقامة أمر المجتمعات في بلاد المسلمين على مبادىء الاسلام واحكامه الاساسية . .

رابعاً : نقص الاستفادة من علم الاتصال والعلوم الحديثة المساعدة له :

قدمنا في مستهل هذه الدراسة أننا نعيش في ظل ثورة اعلامية حقيقية تتمثل في ظهور العديد من وسائل الاعلام الحديثة وفي انتشار وسائل الاعلام الجماهيرية التي استطاعت عن طريق التقدم التقني الهائل ان تجسد الحوادث وتنتقل بالصورة والصوت والحركة متخطية حواجز الزمن والمسافات[1] . . . حتى صار العالم كما يقولون اشبه بقرية الكترونية واحدة . . . وصارت الدراسات المتعلقة بالاعلام السياسي والدولي الذي يستهدف ترويج الافكار والسياسات القومية ونشرها بين الشعوب الاخرى علما متكاملا كما صارت الدراسات الاجتماعية والنفسية والاحصائية جزءا مكملا لهذا العلم خصوصا فيما يتعلق برصد آثار ذلك الاعلام الدولي وقياس نتائجه في تشكيل افكار وميول المستهدفين من نشاطه feedback . . . ورغم ذلك فلا تزال « الخطبة » أو الوعظ هي الاسلوب السائد في ممارسة الدعوة الى الاسلام ورغم ما شهدته اذاعات دينية اسلامية واذاعات « للقرآن الكريم » ، ومع قيام منظمة اذاعات الدول الاسلامية المنبثقة عن المؤتمر الاسلامي . . . فلا يزال محتوى المواد الاذاعية والاعلامية التي تقدمها اجهزة « الاعلام الديني » تعتمد اساسا على

---

(١) انظر مؤلف الدكتورة سهير عبد الغني بركات « الاذاعة الدولية » . . . الكويت ١٩٧٨ . ص ٧ ، ٨ .

الحديث المباشر الذي لا يختلف كثيرا عن اسلوب « الخطابة الدينية » . . . ومن الانصاف مع ذلك ان نشير الى بعض التقدم الملحوظ في مستوى الانتاج الاذاعي والتليفزيوني وبعض الانتاج السينائي والمسرحي الصادر عن توجه اسلامي . . . ورغم بعض الاعتراضات والتحفظات التي وجهها عدد من العلماء لمثل هذا النشاط ، فان آثاره الاجمالية آثارٌ ايجابية لا يمكن التهوين من قيمتها . .

ويبقى ان نلاحظ في النهاية ان الفرد المسلم يتعرض لثنائية غريبة فيما يتلقاه من « دعوة اسلامية » فهناك الدعاة الافراد والجماعات التي تمارس الدعوة للاسلام بالوسائل التقليدية . . . وهناك منابر الدولة واجهزتها الرسمية التي تمارس الاعلام العام مستفيدة من الثورة الاسلامية التي اشرنا اليها . . .

ومشكلة هذه الثنائية أن محتوى الرسالتين ليس واحدا ، وأن الفرد في المجتمعات المسلمة يمزقه تناقض المحتوى الذي يتلقاه من الدعاة الافراد ، والمحتوى الاعلامي العام الذي تحمله اجهزة الدولة الرسمية . . . ان الاختلاف بين المحتويين سيظل قائما وطبيعيا في ضوء اختلاف هدف كل من المصدرين . . . فالدعاة مشغولون اساسا بمهمة واحدة هي الدفاع عن الاسلام والتعريف به وجمع الناس حول مبادئه أما الاعلام الرسمي فله ـ عادة ـ مهمات ثلاث . . . مهمة نقل الاخبار والمعلومات ومهمة التوجيه والتأثير السياسي والتربوي ، وأخيرا مهمة الترويح والترفيه . . .

ولكن الثنائية التي نشكو منها هنا هي ثنائية التناقض الاساسي في المحتوى بحيث تتهاتر الجهود المبذولة ، ويهدر احد مصدري الاعلام ما يقدمه المصدر الآخر ان التناقض القائم في مجتمعاتنا الاسلامية بين المسجد والاذاعة المسموعة أو المرئية ينبغي أن تضيق شقته وأن يحل محله التكامل الضروري بين اجهزة تمارس الدولة عليها درجة من درجات التوجيه والاشراف .

ثانيا : الدعوة الى الاسلام بين غير المسلمين :

اذا كان كثير مما قررناه عن الدعوة الى الاسلام داخل المجتمعات الاسلامية

يصدق على الدعوة اليه بين غير المسلمين ، فان هناك اوضاعا ومشاكل خاصة بالدعوة الموجهة الى غير المسلمين . . . تحتاج منا الى ملاحظات واقتراحات خاصة . . .

١ ـ وأول هذه الملاحظات ان دعوة غير المسلمين ينبغي ان توضع في اطارها الصحيح . . . فليست مشكلة المسلمين اليوم في قلتهم ، وان كان تبليغ الاسلام لمن لم يبلغه بلاغاً كافياً شافياً فريضة اسلامية جارية الى يوم القيامة . . .

٢ ـ الملاحظة الثانية أن « الاعلام الخارجي أو الدولي » اذا جاز استعمال هذا التعبير في هذا المقام ، وهو جائز فيما نرى ـ يختلف كثيرا في ظروفه وملابساته ـ وشروط القائمين به عن الاعلام الداخلي . . . فاختلاف الثقافة ، واختلاف اللغة ، وعدم احتكار التأثير الاعلامي من جانب القائمين به . . . ومنافسة الاعلام المحلي له . . . وعدم سهولة قياس المردود العائد من مباشرته . . . كل هذه أمور تقتضي ألا يتعرض له من يجهل احوال غير المسلمين والا كان الجهد المبذول فيه هدرا وكانت حصيلته بالغة الضآلة .

٣ ـ من الضروري في ممارسة « الاعلام الاسلامي الخارجي » تجنب عزل الاسلام عن تراث البشرية . . . حتى لا يشعر المخاطبون به بالغربة عنه اذ من شروط التأثير الاعلامي ان يجد المخاطبون به لأنفسهم مكانا في الفكر والحضارة التي يدعون اليها . . . ومن المفيد هنا التركيز على وحدة الطبيعة الانسانية ، وتكامل حلقات الحضارة الانسانية ، والعلاقة الوثيقة بين الاديان السماوية ومبادئها ، بحيث يقدم الاسلام على أنه امتداد طبيعي للتاريخ الانساني في اطار « الرشد » أو « الهدى » الذي جاءت به الرسل والانبياء .

٤ ـ الاهمية القصوى لمواجهة الهجمة الاعلامية والنفسية الخطيرة التي مارستها اجهزة الاعلام الصهيوني بقصد احتكار تأييد العالم الغربي لها واقامة حاجز نفسي بينه وبين الغرب والمسلمين والتي لم يتقيد بها ـ مع الاسف الشديد ـ

دعاة الاسلام والمؤولون عن الاعلام العربي تصديا كافيا ، واعني بذلك اسطورة ما يسمى الميراث اليهودي المسيحيJudaic Christian Heritage وتستند هذه الهجمة الى العلاقة بين العهدين القديم والجديد في الانجيل لخلق مناخ عقلي ونفسي يبدو فيه اليهود والمسيحيون معا ابناء حضارة واحدة ذات قيم مشتركة . . . وتخلق تعاطفا وشعورا متبادلا بالانتماء الحضاري بينهم . . . ووجه الخطر في هذه الهجمة ان العلاقة بين اتباع الدينين الآخرين يجعل من العرب والمسلمين كيانا حضاريا وبشريا غريبا على الكيان اليهودي والمسيحي وبين الاسلام والمسلمين والعرب . .

ولقد ظهرت خطورة الآثار العملية لهذه الاسطورة التي نجح الصهاينة في خلقها وتعهدها في ردود فعل الغربيين ، خصوصا ـ في الولايات المتحدة ـ عند سقوط القدس في ايدي الاسرائيليين عام ١٩٦٧ ، فعلى الرغم من أنها كانت سقطت في ايدي الاسرائيليين عام ١٩٦٧ ، فعلى الرغم من أنها سقطت في ايدي اليهود وحدهم ، فقد قوبل سقوطها هذا بنوع من الارتياح لدى عدد غير قليل من المسيحيين في الغرب . . . وهو امر بالغ الشذوذ ، ولكن دلالة كبيرة على مدى نجاح الاعلام الصهيوني في غسيل مخ « كثير من المسيحيين في الغرب بهذه الاسطورة حتى غلبتهم على مسيحيتهم ذاتها . . . وفي هذا الاطار يبدو تنشيط الحوار المسيحي الاسلامي أمرا واجبا وطبيعيا . . . ينبغي ان يتهيأ له ـ الدعاة المسلمون ـ نفسياً وعقلياً . . . وأن تكون احدى اهدافه الواضحة لدى هؤلاء الدعاة محاولة عزل التأثير الصهيوني الاعلامي على العقل الغربي . . . وتصفية الآثار النفسية والعقلية التي ولدتها اسطورة الميراث اليهودي المسيحي . .

٥ ـ أهمية الاستفادة من الاحساس العالمي المعاصر بأزمة الانسان والعلاقات الانسانية في ظل الثورة الصناعية الثانية . . . ذلك أن هناك ما يشبه الاجماع بين المؤرخين والمشتغلين بالعلوم الانسانية بصفة عامة على أن التقدم المادي الهائل الذي حققته الثورة الصناعية الأولى والثانية اذا كان قد يسر للانسان ،

ان يسيطر على البيئة المادية من حوله ، وفتح آفاقا لا حدود لها للرخاء المادي فانه قد ولد آثارا جانبية سلبية عديدة في مقدمتها خلق نهم لا حدود له نحو التملك والحيازة والاستهلاك . . . تراجعت معه معظم القيم المعنوية والروحية كما ان هذا النهم قد صاحبه سباق وحشي على التفوق المادي ضاعت معه القناعة واختفى الرضا وحل محلهما قلق دائم يبدأ طموحا وينتهي عجزا عن السعادة بالحاضر تطلعا الى المستقبل . . . كذلك ادى التقدم المادي المفاجىء وتغير التركيبة الاجتماعية كلها الى هزات بالغة العنف للمؤسسات الاجتماعية التقليدية المستقرة وعلى رأسها الاسرة . . . ومع اهتزاز الاسرة تداعت مجموعة من النتائج الخطيرة . . . تمثلت في القلق . . . وفقدان الشعور بالأمن وضحالة المشاعر الانسانية ثم في النهاية تصدع العلاقات الانسانية في مظاهرها المختلفة . . .

وفي ظل الاحساس بذلك كله ـ وهو كما قدمنا ـ يكاد يكون احساسا عالميا عاما يستطيع دعاة الاسلام ان يتقدموا في تواضع وموضوعية لابراز ما يمكن أن يوفره الاسلام لحركة الحياة كلها من قيم حافظة للعلاقات الانسانية ، قادرة على زرع بذور الاستقرار والسكينة وسط عالم يهتز ويتداعى كل ما فيه .

٦ ـ انه قد آن الأوان لتختفي من الدعوة الاسلامية بين غير المسلمين تلك النزعة المعروفة في تاريخ الفكر الانساني باسم النزعة الدفاعية أو الاعتذارية apologetic وهي نزعة ينكفىء اصحابها على ماضيهم يذكرون ما فيه من جوانب العظمة ومظاهر العطاء للبشرية ويظلون يكررون على مسامع الدنيا ليثبتوا لها ولانفسهم اولا ، انهم جديرون بالتقدير والاعتبار . . . وهذه النزعة في الواقع تكشف عن شعور دفين بالنقص وعن شعور دفين كذلك بسوء الحال وعجز الحاجز عن مواجهة المنافسين والخصوم . . . وأخطر آثارها انها يتمكن ان تؤدي الى نوع من النكوص النفسي الجماعي ، وانها في جوهرها مسلك هروبي ، فضلا عن انها تخلق نوعا من ادمان النظر الى الماضي والعجز عن التوجيه للمستقبل . . . وقد تكون تلك النزعة امرا ضروريا في لحظات

الهزيمة والهبوط الحضاري الذي تتعرض له الشعوب حتما في فترات من تاريخها . . . أما حيث تتفجر في الامة طاقات القدرة على العطاء والابداع وتحريك التاريخ فان الاستمرار في المنهج الاعتذاري يغدو نوعا من « التخلف » الحضاري المرضي الذي ينبغي التوجه الحاسم لعلاجه . . ان مظاهر النهج الاعتذارية لا تزال للاسف كثيرة فيما يقال ويكتب في مقام الدعوة للاسلام بين غير المسلمين . . وقد يكون من واجبنا في هذا الملتقى الكبير ان نعلن نهاية عصر « الاعتذار » ـ وبدأ ـ عصر الدعوة الموضوعية النابعة من ايمان عميق وثقة بالنفس مبصرة ، وادراك واع للحاجة الانسانية كلها الى الخير الذي هدانا له الله . . . .

وبعد . . . فسواء كانت الدعوة الى الاسلام دعوة داخل مجتمعات المسلمين او دعوة يتوجه بها المسلمون الى غيرهم . . . فإن الامر في شأنها يحتاج الى امور ثلاثة لا بد من التوفر والتخصص والانقطاع لتحقيقها .

الأمر الاول : توثيق تراث الاسلام وتحقيقه . . . فلا استمرار للصحوة الاسلامية ولا أمل في الحفاظ عليها ، ولا وسيلة لعرض الاسلام وما يمكن أن يقدمه للناس في هذا العصر اذا تركت وثائق التراث ومدونات الحضارة الاسلامية ومخطوطات علوم الاسلام تهلك وتضيع وتتلف وتنهب . . . ان المحققين المشتغلين بتوثيق التراث وتحقيقه يقررون لنا أن المطبوع والمنشور من مخطوطات الحضارة الاسلامية لا يزيد على ١٠٪ من مجموع المخطوطات المحفوظة . . .

وحرام أن ينفق اهل الثراء والغنى كثيرا مما ينفقون وهم قادرون على الانفاق في هذا الميدان المقدس بين ميادين الجهاد . . . ان الامر لا يحتمل التأخير ولا التردد . . . وانما يقتضي المبادرة الى انشاء دور ومعاهد للتوثيق والتحقيق العلمي ونشر المحفوظات واعداد علماء مسلمين مؤهلين لذلك ، وعارفين باللغات الاجنبية حتى يتحركوا في دنيا الثقافة العالمية ـ وحتى يتعاملوا

مع علماء هذا الزمان المهتمين بالاسلام ـ على اختلاف بواعثهم في مختلف الامصار .

الامر الثاني : معرفة العصر ، والاحاطة بالعلوم اللازمة للدعوة وتكوين المهارات اللازمة لممارستها واذا كنا قد اطلنا القول في هذا الامر فعذرنا اننا نعيش ثورة اعلامية حقيقية وأن الممارسة الناجحة للدعوة تحتاج الى معرفة كافية لعلوم النفس والاجتماع والادارة والاحصاء . . . . وأننا نعتقد ان الدعاة المسلمين لم يحسنوا ـ بعد ـ استخدام تلك العلوم وأن ذلك تقصير شديد آن اوان تداركه .

الامر الثالث : ان الصحوة الاسلامية المعاصرة تلقي على عاتق دعاة الاسلام واجبات محددة في مقدمتها ان يقدموا للناس حلولا محددة واضحة . . . ان الناس لم تعد تتسع صدورهم لدعاة يكتفون بلعن الزمان وادانة جميع الناس وتحريم كل ما يفعل وما يقال . . . والمطالبة بالغاء هذا النظام أو الحجز على ذلك السلوك . . . ذلك أن الحياة لا بد أن تستمر وأن تسير ، وحركة الحياة سنة من سنن الله ، لا يملك دعاة دين ان يقفوا في وجهها . . . وانما يحتاج الناس من دعاة الاسلام ان يقدموا لهم بديلا حقيقيا عن كل سلوك وكل نظام يطالبون بتغييره او إلغائه . . وهذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجه دعاة الاسلام . . والدعاة فيه ليسوا وحدهم حملة المسؤولية . . . وانما يشاركهم فيها جميع العلماء والمجتهدين واهل الذكر في علوم الدين والدنيا على السواء . . .

ان الاعلام ـ لا يملك ـ وحده أن يقدم بديلا عن انظمة المجتمعات وأوضاعها . . . فهو لا يخلق تلك الانظمة وانما يعرضها ويدافع عنها ويفتح لها ابواب العقول والقلوب . . . انه الكلمة والصورة . . . تفتح الباب للحركة والعقل . . . اما اذا ظل نصيب الاسلام من واقع الناس كلمات تقال ، وفتاوى تقدم ، وادانة لأفعال الآخرين ، واما اذا بقي المسلمون عاجزين عن تقديم السلوك البديل والنظام البديل ، فان الدعوة الى الاسلام لن تستقل بعقول

الناس وقلوبهم الا بقدر ما يكتشفون العجز الذي يعانيه المسلمون حين يجيء أوان الممارسة والبناء . . .

لنجعل يومنا هذا نهاية لأسلوب الدعوة البدائية . . وبداية الافادة الكاملة من علوم الاتصال .

وليكن نهاية لمنهج الدفاع والانذار ، وبداية لمنهج العرض الموضوعي الواثق لما يستطيع ان يقدمه الاسلام ويسهم به المسلمون .

ليعمل علماؤنا واهل الاختصاص فينا حتى تؤتي الصحوة الاسلامية المعاصرة ثمارها التي تنفع الناس ، عملا صالحا ، لا كلاما بليغا منمقا . .

ولنذكر انفسنا ـ والبشرية معنا ـ بأن الذي ندعوا له يحمل رعاية حقيقية لمصالح الناس ، ويقدم حلولا عملية لمشاكلهم الحقيقية التي تعالت اصواتهم اخيرا بالشكوى منها .

والله تعالى يقول الحق . . . وهو يهدي السبيل . . .

د . أحمد كمال ابو المجد

أين سنكون عام ٢٠٠٠

زياد الدين سردار

هل تسير البشرية تجاه كارثة محققة ؟ إن الكثير من العلماء المعاصرين مقتنعون بأن النزاعات العالمية الحالية سوف تقود البشرية إلى كارثة لو لم نبادر الآن بعقد هدنة مع الطبيعة . وزياد الدين سردار في هذه المقالة يفحص الوضع الحالي لكوكبنا الأرض ، ويلخص النظام الناشىء لتطبيق (الدراسات القادمة) ، ويستعرض واحدة من الدراسات المعروفة التي تتحدث عن المستقبل ويقترح أن مصادر الأزمة الحالية فيما بين السكان وبيئتهم تعد روحية بالضرورة ، وأن الإتجاهات التي ندين بها تجاه بيئتنا تعتبر غير ملائمة إطلاقاً ، ونحن في حاجة إلى إحداث تغيير أساسي في أنماط تفكيرنا وأفعالنا ، وإن ذلك فقط هو الذي سوف يؤدي إلى تحقيق التغيير الحقيقي في مستقبل الإنسان .

(التحرير)

●●●

إننا نعيش في فترة فريدة ، إنها فريدة في تطورها وتوزيع سكانها ، وإجمالي الضغط السكاني على الأرض والبيئة ، والعرض واستخدام الإحتياطي

* مركز بحوث الحج بجامعة الملك عبد العزيز بجدة . وقد نشر هذا البحث بالانجليزية ضمن اعمال المعهد الاسلامي ـ لندن .

(الطاقة ، والغذاء ، والماء ، إلخ) ، وإنتاج الأراضي البور ، والمقدرة التكنولوجية ، ولكنها فوق كل شيء تعد فريدة بالنسبة للقوة التاريخية الدافعة لتلك الإتجاهات .

إن ظاهرة التغيير تختلف الآن عما كانت عليه في الماضي القريب ، ليس من نواحي الكم فحسب ، ولكن أيضا من نواحي الكيف ودرجة تداخلهما سويا . لقد كان التغيير في الماضي يحدث بطريقة بطيئة ، وكان تتابع الأحداث يحدث في أماكن متفرقة ، وكان التغيير محدودا ومحليا في شكله ، ولكن التغيير في يومنا هذا يعتبر جذريا ، وذا طبيعة عالمية ، وهو لم يعد بمثابة أحداث متفرقة تختلف في زمن حدوثها وعدد الناس الذين يتأثرون بها ، والعمليات الإجتماعية والطبيعية التي تضطرب بمقتضاها .

إن التغيير « والتطور » المستمر في عصرنا هذا قد أدى إلى تكوين مجتمع مصاب بآفة مهلكة أصبح التطور فيه هو الهدف الرئيسي للحياة ، ويعني ذلك ، من الناحية الإقتصادية ، أنه إقتصاديا لا يستطيع بيع السلع الإستهلاكية المتدفقة من المصانع القائمة لو لم نقم في نفس الوقت باستثمار رأس مال وموارد أكثر في مصانع جديدة بهدف إنتاج سلع أكثر ، أو أن نقوم بتزويد السوق بقوة شرائية أكبر عن طريق الإنفاق التضخمي على المنتجات الغير قابلة للتسويق مثل الدفاع القومي . إن تلك الخاصية ذاتها تنطبق على مجتمعنا ، وهي أننا لن نستطيع إستخدام ما يكون لدينا بالفعل لإشباع حاجاتنا لو لم نقم بتكريس وقت وموارد متزايدة لإشباع الرغبات المختلفة في المستقبل ، ونجد أنها الآن تتخلل جميع أوجه حياتنا . لقد قمنا في جميع أنشطتنا بوضع نظام للتغذية الإسترجاعية التي تتطلب الإستثمار في ابتكارات فنية جديدة لخلق أنشطة جديدة بهدف تفادي الإنهيار المفاجيء لأنشطتنا الحالية .

فلنأخذ مثلا من الطب ، إن إستخدام العلاج بالمضادات الحيوية بالنسبة للأمراض المعدية يؤدي إلى تكوين سلالات جديدة من الميكروبات التي تحوز على مناعة ضد تلك المضادات المستخدمة الآن ، حتى أننا نضطر إلى إختراع مضادات حيوية جديدة أكثر تخصصاً حتى نستطيع السيطرة على تلك الأنواع

الجديدة من الميكروبات ، ويؤدي ذلك إلى دورة لا تنتهي تصبح فيها أنواع الميكروبات الأقل مقدرة التي كانت سائدة ، والمطهرات ، والحصانات الطبيعية أثراً من آثار التاريخ .

إن المشكلة الحقيقية تتلخص في حقيقة أن النمو الكمي المكثف القائم على أساس التخصص يعد في الواقع ذا نظام إحباط ذاتي ، ولقد كان الإتجاه الناجح للتطور دائماً يتمثل في الإتجاه نحو التغييرات الكيفية المكثفة ذات الأنواع الأقل تخصصاً ، والأكثر عموماً ، والأكثر مرونة ، والاكثر قابلية للتكييف . إن التطرف في تطبيق التخصص الثقافي لرعاية النمو الكمي المكثف والسيطرة على قوى الطبيعة في المدنية الغربية يشير إلى اقتراب إنهيار تلك المدنية ، ولسوء الحظ فإن سكان الكرة الأرضية يعتمدون بعضهم على البعض ويرتبطون سوياً حتى أن رغبة الغرب الإنتحارية قد تكون مميتة أيضاً للشرق الذي لم يرتكب ذنباً ، وإن تجربة العالم المتخصص في العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها تفيدنا علماً أن ما نفعله في منطقتنا قد يكون ذا أثر عميق على الكوكب بأكمله : إذ أن الكرة الأرضية تعد قرية متضائلة .

عوامل الكارثة

توجد أربعة إتجاهات عالمية تقود الكرة الأرضية إلى كارثة ، وهي : التلوث البيئي ، واستنفاذ الموارد الطبيعية ، والإنفجار السكاني ، وتطور الأسلحة الذرية والكيميائية والبيولوجية .

وبمرور الوقت نجد أن أجواءنا تصبح أقل صلاحية للتنفس ، ويصبح الماء أقل صلاحية للشرب ، والشواطىء أقل صلاحية للسباحة ، والسمك أقل صلاحية للأكل . لقد قدمنا إلى أجوائنا أدخنة ضارة بالصحة وخطرة ، وتسربت إلى مياهنا نفايات المياه المستعملة والنفايات الكيميائية ، والمشعة ، والحرارية ، بل وتسربت النفايات الكيميائية والمشعة الى الكائنات الحية (بما في ذلك أنفسنا) التي تسكن كوكب الكرة الأرضية . إن جميع ذلك التلوث يتزايد

بطريقة هندسية ، أو كما نطلق عليها الآن طريقة أسّية . وهو لا يعترف بأي حدود سياسية .

إن أكثر الأشياء التي تؤدي ، إلى تلوث العالم تعد نتاجاً للنظام الإقتصادي الغربي الذي يتسم بالتبديد ، ونستطيع أن نقدم أمثلة لعقلية التبديد تلك في أزياء الزفاف المصنوعة من الورق ، وعلب الكوكا كولا ، الغير قابلة للإرجاع ، والصواني الألمونيوم التي توضع بها الوجبات الغذائية المباعة ، وفرش الأسنان المعدة للإستعمال مرة واحدة ، والعديد من المنتجات المعدة للزوال قبل أوانها . ويعد ذلك بأجمعه نتيجة للمجتمع الفني الذي يكون محوره التكنولوجيا السريعة النزاعة إلى الإنتاج وتكوين الأرباح .

وحدود ذلك التبديد تتمثل في إستنزاف موارد الأرض ـ وذلك هو الجانب الآخر من المعادلة . إن الطلب المستمر لتوفير طاقة متزايدة وتحقيق مستوى معيشة أفضل قد أدى إلى نتيجتين متداخلتين : فمن ناحية ، نجد أن جميع العوامل الملوِّثة ، و «كل من الأشكال الرئيسية لتوليد الطاقة يكون له دور في إضرار البيئة ، فبقايا الوقود ـ الفحم والبترول ـ تؤدي على أسوأ حال إلى تكوين الدخان وثاني أكسيد الكبريت ، وحتى لو أننا وفرنا الظروف المثلى ، فإنها سوف تحول الأوكسيجين إلى ثاني أكسيد الكربون ، وتوليد الكهرباء من القوة المائية يتطلب إقامة سدود تغطي الأراضي ، وتفسد الحالة الطبيعية للأنهار ، وتزيد من فقدان الماء عن طريق التبخر ، وأخيراً تؤدي إلى تكوين أودية ممتلئة بالطمى ، ومحطات الطاقة الذرية تؤدي إلى التلوث الحراري والإشعاعي وتخلق إحتمال الكارثة »[1]، وهكذا ، فإن الإرتفاع في مستوى المعيشة يصاحب بإزدياد موازٍ في التلوث ، ومن الناحية الأخرى فإنه يؤدي إلى تقلص الموارد في كوكبنا ، فنحن قبل كل شيء نعيش في نظام محدود .

إن الأزمة البترولية الحديثة تثير إنتباهنا إلى وجود علاقة بين التلوث وإستنفاد الموارد . لقد كان الكثير من التطور الإقتصادي الحالي في العالم يعتمد على البترول رخيص السعر إلى حد ما ، ونظراً لأن ذلك المورد الحيوي يعد رخيصاً نسبياً فإنه كان يتبدد، بصفة عامة في الكثير من القطاعات الإقتصادية .

فقد استهلك العالم في عشر السنوات الماضية مقداراً من البترول يفوق ما استهلكه في مائة عام سبقت[٢]. وبمعدل الإستهلاك الحالي ، فإن ما لدينا الآن من الإحتياطي سوف يتم إستنفاده قبل حلول عام ٢٠٠٠ . وفي نفس الوقت سوف يكون التلوث قد ازداد بشكل سريع للغاية حتى يغمر الأرض[٣] .

ومثل التلوث ، فإن السكان أيضا يتزايدون بشكل كبير . ففي الوقت الحالي يتزايد السكان في العالم بمعدل ٢ في المائة سنوياً ، ويتضاعفون كل ٣٥ عاماً. إن ذلك المعدل للتزايد من الممكن أن يقود البشرية إلى ثلاثة إحتمالات : الأول ـ وهو الذي سيكون أكثرها مأساوية ـ أن السكان سوف يستمرون في التزايد بالمعدل الحالي بحوالي ثلاثة أضعاف في القرن الواحد حتى يتجاوزوا طاقة الأرض ـ بما في ذلك سكنى المحيطات والصحارى ، وسوف تتراكم التأثيرات المضادة المرجأة بالنسبة للبيئة وتبلغ ذروتها في التدهور السريع الذي يحدث من خلال المجاعات المفرطة ، والتلوث الشديد ، والفوضى الإجتماعية ، وارتفاع معدلات الوفاة بسبب انتشار الأمراض المعدية والمزمنة ، وانخفاض معدلات الميلاد ، والحروب التي تستنفد احتياطي الكرة الأرضية المتناقص أبداً ، وغير ذلك من العوامل . والإحتمال الثاني : هو التوصل إلى معدل نمو سكاني يوازي الصفر ، ويقوم ذلك الإحتمال على أساس عديد من الإفتراضات : (أ) أننا لا نتجاوز بالفعل المستوى السكاني الذي تستطيع فيه الكرة الأرضية الاستمرار في إمداد البشرية بأسباب الحياة وبمستوى معقول من الصحة والثقافة ، (ب) أن الإنسان يستطيع أن يخفض معدل تزايده ومستواه السكاني في نطاق الحدود التي تستطيع فيها الكرة الأرضية أن تستمر في إمداده بأسباب الحياة ، (ج) عندما يتوازن مستوى السكان في العالم سوف يكون هناك ما يكفي من الموارد والمقدرة السياسية والإدارية لتحقيق ما يطلق عليه **(الحالة المستقرة)، التي** ينسجم فيها معدل المواليد مع معدل الوفاة ولكنه لا يفوقها . وأما الإحتمال الثالث فيتمثل في التوصل إلى الإجماع العام فيما بين سكان الكرة الأرضية ، بالنسبة للحد من السكان ـ ولعل ذلك الإجماع يمكن التوصل إليه بسهولة أكثر إثر حدوث كارثة خطيرة أو عدد من الكوارث[٤] .

وقد تحدث كارثة خطيرة في شكل إبادة ذرية ، وبالرغم من بلاغة الحديث عن الإنفراج ، فإن مخزوننا من الأسلحة الذرية يستطيع تدمير الأرض مرات عديدة . ولو أننا أضفنا إليه الأسلحة المتراكمة البيولوجية والكيميائية ، فإن احتالات المستقبل تبدو مخيفة للغاية .

والعوامل الأربعة للكارثة قد خفضت من (حد الأمن) البشري وجعلته منخفضاً للغاية ، كما أن عوامل التغيير تستمر في الخفض من ذلك الحد وتزيد من تهديد بقائنا وسعادتنا .

عوامل التغيير

توجد أربعة إتجاهات عالمية لا تزال مستمرة في تغيير مجتمعنا ، وهي : التمدن ، والبطالة ، والهوة بين الأغنياء والفقراء ، ووسائل النقل والاتصال .

إن الناس في جميع أنحاء العالم ينتقلون من الريف إلى المدينة ، ويؤدي ذلك إلى حدوث أزمة إجتماعية خطيرة ، ويعد ذلك التدفق هائلا بصفة خاصة في الدول النامية . وذلك التمدن الخاطف يؤدي بالضرورة إلى احوال معيشية مكتظة بالسكان ، إذ أن معظم المهاجرين القرويين الذين يتجهون إلى المدن سوف ينتهون إلى المعيشة في الأراضي العمومية ، أو في مدن مؤلفة من الأكواخ ، فمثلا ، في مدينة المكسيك تعادل مدن الأكواخ ثلث سكان العاصمة الذي يساوي ٤,٥ مليون .

وبمعدل النمو الحالي في المستوطنات العمومية تلك ، فإننا عند بلوغنا عام ٢٠٠٠[٥] سوف يكون لدينا كثير من الناس الذين يعيشون في أحياء الفقراء ومدن الأكواخ .

وتحول الناس إلى المدن ، يؤدي بالضرورة إلى ندرة الكثير من أسباب الراحة الرئيسية . فسوف يفتقر الناس إلى المدارس ، وشبكات تصريف المياه ، بل إنهم سوف يفتقرون إلى الماء ذاته . وسوف تتراكم النفاية حول الأكواخ ، وتتفشى الأمراض ، وسوف تكون المستوطنات معرضة للحرائق . وسيزداد الإجهاد والتوتر بالنسبة للأفراد وتتصاعد الجريمة . وإن مدناً مثل كليفلاند ،

ووالتس ، ونيويورك ، وديترويت ، وهارلم ، وشيكاغو لن تستطيع أن تتماسك لفترة طويلة . فإن الإنهيار سوف يكون وشيكاً .

والهجرة من المناطق القروية إلى المدن تتم بأمل الحصول على وظيفة ، ولكن الوظائف في يومنا هذا قد أصبحت شيئاً نادراً ، فإن إزدياد السكان قد أدى إلى إزدياد حاد في عدد الوافدين الجدد إلى ميدان الوظائف ، وفي نفس الوقت ، فإن تطبيق الأساليب الميكانيكية والألكترونية قد ساهم في إزدياد البطالة . ولقد أدت البطالة الشاملة إلى الفقر والبؤس العام . وسوف يزداد الأمر سوءاً على مر الأيام .

وإذا نظرنا للأمر من الناحية الإقتصادية ، فإننا نجد أن الكرة الأرضية تنقسم إلى جزأين : أحدهما غني والآخر فقير ، أحدهما مثقف والآخر تغلب عليه الأمية ، أحدهما صناعي ومتمدن والآخر زراعي وقروي ، أحدهما يحصل من الغذاء على ما يزيد عن حاجته ، والآخر يعاني من الجوع وسوء التغذية ، أحدهما غني ويتجه إلى الإستهلاك ، والآخر فقير كل ما يعنيه هو الحفاظ على بقائه ، وللأسف فإن تلك الهوة بين الجزء الفقير والجزء الغني تتسع بإستمرار .

إن ازدياد الظلم بالنسبة لتوزيع الثروة في العالم من الممكن أن يؤدي إلى العنف[٦] ، بل الحرب ، بل ومن الممكن أن يؤدي إلى نشوب حرب عالمية . إن الشعوب المظلومة في الكرة الأرضية ، التي تمثل معظم الجنس البشري ، تعد الآن نقطة الوميض ، ولن تصيبنا الدهشة لو أنهم لجأوا إلى وسائل يائسة لتقويم ذلك الإختلال في التوازن بالنسبة للقوة والثروة .

إن وسائل الإنتقال في العالم تتحسن بدرجة سريعة ، وتنخفض نفقات الإنتقال بطريقة منتظمة ، وإن السفر الجوي عبر الأطلنطي مستمر في إحراز التقدم بسرعة فائقة ، ويبلغ الآن متوسط المسافرين بالجو نحو ٢٠٠٠٠ مسافر يومياً . ويتزايد عدد الزوار الآسيويين لأوروبا وأمريكا بمعدل أكثر سرعة . ولم تعد كلمة المسافة تعني الشيء الكثير ، فإن جميع أجزاء العالم الآن أصبحت مرتبطة في نظام للمواصلات تتزايد كفاءته يوماً بعد يوم .

إن السيطرة الجديدة التي تم تحقيقها بالنسبة للمسافات قد غيرت موقف الناس من الزمان والمكان ، فنحن الآن لم نعد نؤكد على كلمة (هنا) و(هناك)، أو كلمة (نحن) و (هم) ، فقد أصبح الناس يميلون إلى القول (أننا جميعاً هنا) ، تربطنا العلاقات المتبادلة ونعتمد بعضنا على البعض ، ومن ثم فإننا مرغمون على التعاون من أجل البقاء .

ولقد أدى التقدم الحديث في وسائل الإتصال أيضاً الى إزدياد تدعيم تلك الإتجاهات الجديدة بالنسبة للزمان والمكان . فللمرة الأولى في التاريخ يصبح في الإمكان الوصل بين أي نقطتين من الكرة الأرضية عن طريق نظام ألكتروني منفرد . قد كون الإنسان اليوم نظاماً متماثلاً مع النظام العصبي المركزي يشمل العالم بأجمعه ، ويربط مباشرة بين أجزائه المختلفة مهما بعدت مسافتها[٧] ،[٨] .

وعوامل التغيير ، بالإضافة إلى عوامل الكارثة ، قد أدت إلى تكوين فترة فريدة لتاريخ الإنسان ، فالتغيير في يومنا هذا لم يعد يتسم بتتابع متفرق للأحداث ذي طبيعة محلية لا يصل تأثيره إلا لعدد محدود من الأفراد والعمليات مثلما كان في الماضي ، بل التغييرات التي نواجهها الآن تتسم بالسرعة وبالطبيعة العالمية ، وتتفرع حتى تشمل جميع أوجه الحياة الإنسانية ، والمؤسسات الإجتماعية ، وتتصف بالقدرة على التأثير في التوازن الطبيعي[٩] . إن السؤال الذي يطرح الآن هو : ما هي المرحلة التي تستطيع فيها كل من عوامل الكارثة والتغيير أن تربك التوازن الطبيعي لذلك الجزء من العالم الذي يمكن أن تتواجد به الحياة ؟ كم من الوقت سوف تظل الكرة الأرضية قادرة على احتواء ذلك الإنفجار السكاني المتزايد أبداً ، واحتمال ذلك الضغط الجماعي والفردي على الأرض والبيئة ، وتظل محتفظة بقدرتها على تدعيم الحياة واحتوائها باعتبار أنها هي موطن الحياة البشرية ؟ كيف نستطيع الخروج من ذلك الموقف ؟ كيف نستطيع أن نبني لأنفسنا مستقبلاً أفضل ؟ إن تلك الأسئلة ، وما يشابهها تشكل أساس الأبحاث المقبلة .

دراسات المستقبل

دراسات المستقبل تعنى بدراسة الإتجاهات العالمية ، وتصوير الحقائق ، وتحسين العمليات التي يتم على أساسها وضع القرارات المتعلقة بالسياسة في مجالات السعي الإنساني المختلفة ، ويتمثل ذلك في التنظيم التكنولوجي ، واختبار مدى التلوث البيئي ، وإعادة تخطيط المناهج التعليمية ، إلخ . وهذا النظام الناشيء يهدف إلى معاونة واضعي القرارات على الإختيار الحكيم بين أساليب العمل البديلة ، الذي يعد واحداً من مهام القيادة ، في إطار الأهداف والقيم التي يؤمنون بها .

« وبالنسبة لعملية التوصل إلى القرارات الخاصة بنظام التعليم ، فإن أبحاث المستقبل لا تقتصر على تقديم النصح الحكيم المدعم بالأدلة ، ولكنها تعني بأن تجعل صانعي السياسة أنفسهم يتدبرون إحتمالات جميع أساليب العمل البديلة المتعلقة بالمستقبل والنتائج المتوقعة لكل أسلوب معين من التصرف . وفي عبارة أخرى ، فإن أبحاث المستقبل تركز على توفير المعلومات لواضعي السياسة فيما يتعلق بالإجراءات المرغوب فيها ، وأيضاً معاونتهم في التوصل إلى الأهداف التي يودون التوصل إليها أو تحقيق النتائج التي يضعونها نصب أعينهم »[١٠] .

إن الوسائل المختلفة التي يتم إستخدامها في أبحاث المستقبل تبتدىء من الإتجاهات المباشرة للتقدير الإستقرائي إلى الحاسبات الالكترونية ، وإن هؤلاء الذين يدينون باتجاه المستقبلية يحاولون الهروب من الإجراءات التقليدية المتعلقة بالأشياء القابلة للإدراك ، ويعنون بالتفكير في الأشياء الجانبية ، حتى يحققوا (انطلاقاً نظامياً) أو يصلوا إلى تقييم الاحتمالات(البديهية المضادة). ونستطيع أن نقول : إن معتنقي اتجاه المستقبلية يحاولون التنبؤ بالأشياء التي لا تخضع لأي قواعد تمكننا من التنبؤ بها أو توقعها ويقومون بدراسة إمكانيات تحسين أحوال البشرية . ولعل اكثر المناهج شهرة بين تلك التي تنتمي إلى معتنقي إتجاه المستقبلية هي طريقة دلفي(Delphi)التي أصبح استعمالها واسع الإنتشار في

الستينات . وهي تحتوي على سلسلة من الإستفتاءات الخالية من الإسم ، والتي يتم تقديمها إلى جماعة من الخبراء ، وفي كل إستفتاء يطلب من الخبراء تقدير التاريخ الذي يتوقعون تحقيق تنبؤات معينة فيه . ولمعاونتهم في ذلك التقدير ، فإنه يكون أمام الخبراء مجموعة التقديرات الخاصة بالجولات السابقة للإستفتاء ، وأيضاً بعض التعليقات الخالية من الإسم الخاصة بالأعضاء الآخرين من المجموعة ، وفي كل مرحلة يكون للخبراء الحرية في تغيير آرائهم السابقة . ولسوء الحظ ، فإن النزعات الشخصية للخبراء تلعب دوراً كبيراً في تنبؤ دلفي . ولو أننا تخيرنا (الخبراء) بحذر سوف تأتي نتيجة التنبؤ على النحو الذي نرغب فيه ، ولكن ذلك بالطبع لا يعني القول بأن جميع تنبؤات دلفي تتسم بالإنحراف على هذا النحو .

والمكون الآخر لمنهج أبحاث المستقبل الذي يعد أقل انتشاراً هو أسلوب التظاهر بما يشابه الموقف الحقيقي ، وإن ذلك الأسلوب يعني وضع نموذج للموقف الحقيقي ثم إقامة التجارب على ذلك النموذج . ويمكن تطبيق ذلك الأسلوب عندما يتضمن الأمر مواقف يكون من المستحيل ، أو مما يستلزم نفقات ضخمة ، أو من غير العملي أن يتم إنجازها بالنسبة للنظام الحقيقي الذي يمثله النموذج . ويمكننا دراسة كيفية سير ذلك النموذج موضع الإختبار وكيفية تجاوزه للعوائق ، ومن ثم يمكننا إستنباط خصائص النظام الواقعي من ذلك النموذج .

وتوجد ثلاثة أنواع للنماذج التظاهرية : (أ) النماذج التي يتم وضعها بمعاونة الحاسب الألكتروني (ب) النماذج الحسابية التي تقوم فيها المعادلات بوصف نظام معين (ج) النماذج ذات الثلاثة أبعاد أو التخطيطية التي يمكننا إستخدامها على سبيل المثال في التخطيط الخاص بالمدن أو تصوير العلاقات الكيميائية .

ويوجد عدد من المقاييس التي نستطيع تطبيقها لتقييم كفاءة أسلوب التظاهر . إن أسلوب التظاهر بصفة خاصة يعد جديراً بالثقة لأنه يزودنا بتقييمات مستقرة ودقيقة وجديرة بالاعتماد . وهو يعد صحيحاً لأنه يقيس ما يرغب الشخص في قياسه . ويستطيع ذلك الأسلوب أيضاً تقديم معلومات

دقيقة بالنسبة لكيفية تغيير النظام بهدف تحسين الكفاءات .

وعندما يأتي الأمر إلى تطبيق أسلوب التظاهر بالنسبة للمواقف الإجتماعية ، فإن القياس التمثيلي بين النموذج والموقف الواقعي لا ينجح دائماً ، أما بالنسبة لأساليب التظاهر التي تستخدم الحاسب الألكتروني ، فإنه يتم تمثيل واضعي القرارات بواسطة أشخاص يقومون بأداء أدوار بارزة . وعن طريق تمثيل (ما سوف يكون عليه الموقف لو أننا فعلنا كذا) يكون في إستطاعتنا إستكشاف الأشياء البديلة للمستقبل .

ومن بين الأساليب الأخرى المستخدمة في أبحاث المستقبل نجد أسلوب السيناريو ، وذلك هو أسلوب الحدس الكتابي بالنسبة للأشياء البديلة في المستقبل . ولقد وصف كل من خان ووينر أسلوب السيناريو بأنه ، « تتابع إفتراضي للأحداث يقام بغرض تركيز الإنتباه على العمليات السببية وإتخاذ القرارات » . وأحياناً يتم تطبيق التحليل بالنسبة للعلاقات المزدوجة وبالنسبة للعوامل في أبحاث المستقبل مثلما يتم تطبيقه في الأبحاث التعليمية . وتتمثل الأداة الهامة التي تستخدم في الإستكشاف المنظم للعلاقات المحتملة بين الأحداث المقبلة في تحليل التأثيرات المتعارضة التي تقوم على أساس « **المعادلات** التربيعية » إن الأسلوب القياسي يعد بمثابة تحليل للتأثيرات ـ أي العلاقات بين الأحداث المتوقعة وتقييم كيفية تأثير كل منها على الآخر .

والمثل الثاني لإستخدام الموارد في أبحاث المستقبل بصفة عامة يتمثل في تجربة أسلوب الضغط . ومن الممكن تطبيق ذلك في معمل مكثف يقوم على أساس التخطيط للمستقبل ويتضمن هيئة قيادية ، ولتكن من الحكومة او الميدان التعليمي ، ويشتغل المشتركون في تلك الميادين في دراسة مكثفة على مدى أسبوع أو أسبوعين ، وهم يقومون بعرض أو مجابهة التطورات المحتمل حدوثها في فرع من الحكومة أو التعليم على مدى سنوات قليلة . وكما توحي (تجربة الضغط) ، فإن الشخص المتضمن يجب أن يتوصل إلى القرارات ويقيم الاختيار بطريقة حكيمة وفي أيام قليلة ـ تلك القرارات التي تأخذ في المعتاد فترات أطول بكثير، وإن خاصية الاختيار التي تعد واحدة من الإجراءات البديلة التي تقوم

بهـا الهيئـة يتـم دراستهـا وتقييمهـا في اليوم أو اليومـين الأخـيرين من تجربـة الضغط [١٢] .

والمنهـج الجـديد المتطـور للتنبـؤ بالمستقبـل يطلـق عليه « التقييم التكنولوجي » . وهو يعرَّف بأنه دراسة نظامية للتأثيرات التي تحدث للمجتمع إثر تقديم التكنولـوجيا أو نشرهـا ، أو تعديلهـا ، ويوضـع تأكيد خاص على التأثيرات التي تحدث عن غير عمد ، وبشكل غير مباشر ومُرْجَأ .

وعلى الطريقة المثلى ، فإن التقييم التكنولوجي يجب أن يتوقع الآثار التي تترتب على تقديم التكنولوجيا الحديثة بالنسبة لجميع قطاعات المجتمع ويقـوم بتقييمها ، ولكنه حتى الآن لم يتم إلا تطبيق القليل من التقييم التكنولوجـي المكتمل ، وبدلا من ذلك فإن ما نجده هو تاريخ طويل من التقييم الجزئي الذي يقتصر عامة على الآثار الإقتصادية ، وحديثاً الآثار البيئية .

إن التقييم التكنولوجي بصفة عامة يؤكد على الآثار الثانوية أو التي تأتي في المرتبة الثالثة للتكنولوجيا الحديثة بدلا من التأكيد على الآثار الأولية المتعمدة . ويرجع ذلك بصفة رئيسية إلى أن الآثار الغير متعمدة والغير مباشرة قد تكون هي الأكثر أهمية على المدى الطويل . فعند إقامة كوبري ، أو أصغر قنال ، وتقديم الأنزيمات المطهرة ، أو تزويد السكـك الحديدية بالكهرباء ، فإن التأثـيرات التي تأتي في المرتبـة الأولى ـ أي تلك التـي يمـكن أن تكون الهـدف الـرئيسي للجهد ـ يكون بصفة عامة مخطط لها بوضوح ويتـم الإعـداد لهـا في المراحـل الأولية . إن التقييم التكنولوجي يركز على السؤال ماذا يمكن أيضا أن يحدث عند تقديم التكنولوجيا[١٣] .

حدود النمو

لعل أشهر الدراسات عن المستقبل هي الدراسة التي أقيمت تحت رعاية نادي روما حول « حالة البشرية » ، وتعتبر هذه دراسـة مستمـرة تتبـع تطبيق أسلوب النموذج التظاهري بالنسبة للعالم ، على أساس الإستعانة بالحاسـب الألكتروني . والتقرير المبدئي الذي قدمـه ج . و . فورستـر عن (دينـاميكا

العالم)[١٤] . صور لنا ، نموذجاً يسمى بالعالم٢ ، واستعرض التغييرات الأساسية التي سوف تحدث في المائتي عام القادمة بالنسبة للتعاون بين سكان الكرة الأرضية ، والتلوث ، والموارد الطبيعية ،و استثمار رأس المال ، والإنتاج الغذائي . وأسلوب الديناميكا الذي إستخدم في تلك الدراسة يصف أي نظام بأنه بنيان يتكون من نوعين من المتغيرات : المستويات والمعدلات . وفي نموذج العالم٢ ، تعتبر كل من الأعداد المتراكمة للسكان والتلوث المتزايد بمثابة مستويات . ومستوى السكان يزداد بازدياد معدل المواليد وينخفض بإزدياد معدل الوفيات .

والعالم٣ الذي تم إستعراضه في التقرير الأول لنادي روما ، تحت عنوان حدود النمو[١٥] ، قد نقل العالم ٢ إلى خطوة أبعد ، وهو يصور قوى النمو بطريقة واضحة بأنها دالة للعوامل البيولوجية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والطبيعية ، والاجتماعية التي تؤثر عليها .

إن واحدا من الأفكار الأساسية في هذا التصنيف هو نظام التغذية الإسترجاعية ، الذي يصور المواقف حينما يؤدي التغيير في قمة المتغيرات إما : إلى أن يقوم النظام بتدعيم ذلك التغيير أو يعمل على مقاومته . ويعد نظام التغذية الإسترجاعية إيجابياً بالنسبة للمتغير لو أنه كان يدعم التغيير في قيمة ذلك المتغير ، ويعد سلبياً لو أنه كان يقاوم ذلك التغيير . ويعتبر كل من السكان والمواليد بمثابة نظام إيجابي للتغذية الاسترجاعية . فازدياد عدد السكان يؤدي إلى إزدياد المواليد وازدياد المواليد بدوره يؤدي إلى إزدياد عدد السكان . وعندما يكون هناك نظام ايجابي للتغذية الاسترجاعية ومسيطرة على الأمر بتلك الكيفية ، فإننا سوف نلاحظ وجود نمو (أسّى) . [محزن ومخيف]

وتطبيق أسلوب التظاهر القائم على أساس الإتجاهات الحالية بالنسبة للعالم٣ ، يظهر لنا أن الخمسة عناصر بأجمعها - أي ، السكان ، والتلوث ، والإنتاج الغذائي ، والنمو الإقتصادي ، وإستنفاد الموارد - تتغير بشكل محزن . وعند حوالي عام ٢١٠٠ ، سوف يبتدئ الأمر بانخفاض نصيب كل فرد من الغذاء ، وفي نفس الوقت سوف ينخفض الإنتاج الصناعي بالنسبة لكل

فرد ، ولكن عدد السكان ودرجة التلوث سوف يستمران في التزايد ، وبعد مرور بعض الوقت سوف يبتدئ مستوى التلوث أيضاً في الانخفاض ، ثم يتلوه عدد السكان ، وعند حلول عام ٢١٠٠ يكون التلوث لا يزال متجهاً إلى الإنخفاض ، في حين أن الإنتاج الغذائي بالنسبة لكل فرد سوف يصل إلى مستوى أقل من مستوى ١٩٠٠ .

وتحليل نموذج العالم ٣ ونتائج تطبيق أسلوب التظاهر على أساس الحاسب **الالكتروني** قد قادا فريق البحث لنادي روما إلى الإستنتاجات التالية :

١ ـ أنه لا يوجد إحتمال لإحراز التقدم التكنولوجي والثقافي في المائة عام القادمة بما يكفي **لإمداد ٢٤** بليون نسمة على الكرة الأرضية بأسباب الحياة ،* ونظراً لأن الفترة التي يتضاعف فيها عدد السكان في الوقت الحالي توازي **٣٢** عاماً وهي نفس الفترة **التي** نحتاج إليها لتناقصه ، فإن ذلك يعني أنه في وقت ما في خلال الستين عاماً القادمة سوف يمر التزايد السكاني بتناقص شديد .

٢ ـ إنه لا يوجد إحتمال لرفع مستوى معيشة الأغلبية الكبيرة لهؤلاء الذين يعيشون في الدول النامية إلى المستوى المعيشي المادي الذي تتمتع به الدول المتقدمة .

٣ ـ يوجد إحتمال كبير لأن تشهد الدول الغربية تدهوراً واضحاً في مستوى معيشتها المادي في خلال الثلاثة أو الأربعة عقود القادمة .

٤ ـ لا يوجد مستوى منفرد للسكان نستطيع التوصل إليه بطريقة إرادية على المدى الطويل ، حيث توجد مجموعة كاملة من العوامل المتمثلة في التقلبات الإقتصادية ، والحرية الشخصية ، ومستويات المعيشة المادية والاجتماعية التي تؤثر على مستوى السكان ، وباعتبار أن مخزون الكرة الأرضية من الموارد يعد محدوداً ومتناقصاً ، فإنه من المحتم علينا أن نعترف بأن ازدياد عدد السكان يتضمن ازدياد الانخفاض في مستوى المعيشة .

٥ ـ ومن الناحية النظرية ، نستطيع القول أن جميع القيم الإنسانية

الجوهرية يمكن تحقيقها بطريقة أفضل من خلال الخفض الأساسي من القاعدة السكانية في الكرة الأرضية .

٦ ـ يوجد إحتمال قوي أن الاتجاه إلى التوازن في الكرة الأرضية سوف يتضمن ، إنخفاضاً كبيراً في عدد السكان ، وأن المهمة البالغة التي أمامنا تتمثل **في التعرف عليه وتنفيذ تلك المجموعة من السياسات التي سوف تمكننا من إحراز** الانتقال المنظم إلى التوازن ، ويجب أن نحقق ذلك الانتقال الذي رغم أنه سوف يؤدي إلى إحداث تغييرات عنيفة ، فإنه سوف يترك لنا معظم الخصائص التي نضفي عليها قيمة في مجتمعنا والتي سوف تحفظ حرية الاختيار لهؤلاء الذين سوف يعيشون على الكرة الأرضية على مدى قرن أو أكثر من الآن .

وفي حين أن حدود النمو قد أدت إلى ابطاء النمو الاقتصادي بطريقة مباشرة ، فإن التقرير الثاني لنادي روما [١٦] تحت عنوان : « البشرية في نقطة التحول » ، يوصي بأنه يجب تحقيق أسلوب جديد ومختلف للنمو . ولقد تم تقديم مفهوم النمو العضوي، أي النمو المماثل لنمو الكائن الحي السليم ، إن الكائن الحي السليم ينمو في إطار رذائل النظام بأكمله ، ثم يصبح جزءاً قائماً بذاته في ذلك النظام ، على عكس الخلية السرطانية التي تنمو بطريقة مندمجة في النظام إلى أن تدمر ذلك النظام وتدمر نفسها .

لقد جاء أقوى ردود الفعل ضد تقريرات نادي روما من وحدة البحث للسياسة العلمية لجامعة سسكس ، الذي تمثل في التفكير في المستقبل : (نقداً لحدود النمو)[١٧] . ولقد أقامت وحدة البحث للسياسة العلمية دراسة مكونة من ثلاث عشرة مقالة تناولت بالفحص الأوجه المختلفة لتقرير نادي روما ، والسؤال الرئيسي الذي قام فريق وحدة البحث للسياسة العلمية بطرحه فيما يتعلق بكل من النظم الفرعية والنموذج ككل هو : إلى أي مدى تتوافق الافتراضات التي تم تقديمها مع ما نعرفه عن العالم الواقعي قبل ١٩٧٠ ، وما يمكن أن نفترضه بما يقبله العقل بالنسبة للتطورات المقبلة المحتمل حدوثها في العالم منذ ذلك الوقت ، وما بعد ذلك ؟ إن معاينة الفريق لنموذج نادي روما

توحي أن ذلك النموذج يقوم على أساس بيانات غير ملائمة وافتراضات مضللة حيث أهملت نسبيا كلا من الاقتصاد والاجتماع .

وطبقاً لما كتبه كريستوفر فريمان ، فإن طبيعة إفتراضاتهم ، ليست بمشكلة فنية محضة . إذ من الضروري أن نأخذ في اعتبارنا النزعة السياسية والقيم المتضمنة في أي دراسة للنظم الإجتماعية سواء كانت متضمنة بطريقة صريحة أو ضمنية ، وإن الحياد الظاهر لنموذج الحاسب الألكتروني يتضمن عنصرا من الخداع يتوازى مع عنصر الإقناع الذي يتضمنه . وأي نموذج لأي نظام إجتماعي يتضمن بالضرورة إفتراضات عن سير عمل ذلك النظام ، وتلك الإفتراضات من الضروري أن تتأثر باتجاهات وقيم الشخص أو الجماعة المعنية، ولذلك السبب أيضا فإن كول وكونو قد استنتجا أنه يجب النظر إلى نماذج الحاسب **الألكتروني بإعتبارها جزءاً متكاملاً من المناقشة السياسية ، وذلك فقط لمجرد أنها قد تخفي مصادر محتملة للانحراف والنموذج يعد بمثابة رسالة**[١٨] .

وجميع الثلاث تقريرات الخاصة بنادي روما تعتبر وثائق سياسية ، وهي خطيرة بالقدر الذي تمكننا من إقامة ديكتاتورية البورجوازية الفنية أو البروليتاريا الفنية طبقا لوجهة نظرنا . إن دراسة نادي روما قد إستخدمت نموذج رأسمالي محض في جميع الأمثلة والافتراضات التي طرحتها . . . ومن ثم ، فإن المستقبل البديل الذي تصوره من الممكن أن يكون مقبولا فقط لهؤلاء الذين يقرون ذلك النموذج . وتوجد نماذج أخرى للسلوك الإنساني ، وكل منها سوف يقدم الشكل البديل الخاص به بالنسبة للمستقبل .

ماذا عن الدول النامية ؟

إن أي محاولة لتحليل الإتجاهات العالمية والتنبؤ بالأشكال البديلة للمستقبل على أساس نموذج مفرد ، تتضمن الافتراض بأن العالم يسير تجاه مدنية عالمية يتم صياغتها على أساس المدنية الغربية . ولسنا بحاجة للقول أن ذلك الأفتراض ليس بخاطىء فحسب ولكنه أيضاً خطير للغاية . وفي الحقيقة ، فإن العالم يجب أن يتطور تجاه مجموعة من المدنيات بدلا من مدنية عالمية .

إن التقريرات المختلفة لنادي روما قد أوضحت بالفعل أنه لن يكون من الحكمة بالنسبة للدول النامية أن تتبع خطوات الغرب ، وإذا نظرنا نظرة بعيدة إلى المستقبل المتمثل في المائة عام القادمة ، فإن جهود التصنيع الحالية للدول المتخلفة قد تؤدي إلى كارثة فإن تلك الدول في الوقت الحاضر تعد أقرب إلى تحقيق التوازن النهائي مع البيئة بما يفوق الدول الصناعية، وهذه الدول المتخلفة في الوقت الحالي تعتبر في وضع أفضل من الدول المتقدمة بالنسبة لتخطي الضغوط البيئية والاقتصادية الواسعة النطاق ، وإذا ظهر أي من العوامل العديدة التي لديها ما يكفي من القوة للاخلال بالتوازن في العلاقة بين السكان والبيئة ، فإن الدول المتخلفة قد تعاني قدراً أقل من التدهور لأن النظم الإقتصادية التي تتسم بقدر أقل من التنظيم ، والتكامل ، والتخصص من المرجح انها تكون أقل تعرضا للتمزق .

ومن ثم ، فإن مستقبل الدول النامية لا يكمن في إتباع نموذج التطور الغربي (الذي نستطيع رفضه بإطمئنان بعد ٣٠ عاماً من الجهد باعتباره فشلا تاماً) [١٩] . ولكنه يكمن في تقريرها لمستقبلها بنفسها ، وتطويرها (خطة للمدنية) خاصة بها ، وإتباعها مشروعات للرواتب والأرباح الخاصة بها ، ووضعها للخطط والتقييات لاستطلاع الآراء بالنسبة للمستقبل . وذلك العمل سوف يتطلب تغييراً كاملا وجريئاً للاتجاهات الحالية في الدول النامية ، وتكوين العلوم البديلة الخاصة بها ، والاختراعات التكنولوجية المصممة للإيفاء بحاجاتها والمتلائمة مع قدراتها وتخطيطها للمستقبل .

لقد كنا في المعهد الإسلامي نقيم (خطة للمدنية) خاصة بالعالم الاسلامي - الممتد من المغرب حتى إندونيسيا جنوب شرقي آسيا ، والذي يشمل ٧٠٠ مليون نسمة .إن محاولة إيجاد مستقبل جديد للمدنية الإسلامية تقوم على أساس التكهنات التالية ، من بين تكهنات أخرى :

١ - بعد مرور أكثر من ١٠٠ عام من الحصول على الثقافة الغربية ، والتكيف مع السيطرة السياسية ، والثقافية ، والفكرية للغرب ، والمرور بالفترة الانتقالية إلى الوحدة القومية/ المدنية ، والفلسفات الرأسمالية

الديمقراطية ، والاتباع المتهور للأسلوب الغربي للعصرية ، فإننا حتى الآن لا نستطيع أن نرى أي بادرة لإنهاء تدهور المسلمين النسبي والمطلق .

٢ ـ وعلى عكس ذلك ، فإن المدنية الغــربية (بمــا في ذلك التجربــة الشيوعية) بعد مرور ٢٠٠ عام من النمو المدعم ، والتطور والسطوة العالمية قد فشلت طبقاً لتنبؤنا في تزويد البشرية بنظام قابل للتـطبيق ، ويستـطيع تحقيق الانسجام الاجتماعي ، والإيفاء بالمتطلبات الأخلاقية والروحية ، وتحقيق السلام العالمي ، بل ان المدنية الغربية في الحقيقة قد أدت إلى مواجهة البشرية بمشاكل أكثر وأشد تعقيداً من المشاكل التي قد تكون حلتها .

٣ ـ إن أضخم إنجاز للمدنية الغربية ـ أي إنتاج البضائع ، والخدمات بدرجة لم يسبق لها مثيل ـ قد أدى ، بمقتضى طبيعة العلاقات الاجتماعية في كل من الرأسمالية والشيوعية ، إلى تدمير البنية الأخلاقية لشخصية الإنسان وأدى إلى الصراعـات الأخـلاقية على كل من المستـويات الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والدولية .

٤ ـ إن سعي المسلمين لتحقيق (العصرية) و (الرقي) ، من خلال محاولة الأفراد المسلمين والمجتمعات المسلمة التشبـه بالغـرب قد كتـب عليه الفشـل للسبب الذي ذكرناه ، وقد أدى ذلك الفشل إلى خسارة فادحة بالنسبة للثقافة الإسلامية والبنيان الاقتصادي ، والاجتماعي والسياسي للمجتمعات المسلمة .

٥ ـ إن الضرر الذي حدث للمجتمعات المسلمة يعد شاملا للغاية حتى أنه قد لا يكون من الممكن ، أو حتـى من المرغـوب فيه ، إصـلاح تلك النظـم الإجتماعية وإعادتها للوضع السابق ، وإن البديل الوحيد القابل للتـطبيق هو تدبر وتكوين نظم إجتماعية وإقتصادية وسياسية تختلف في جوهرهـا عن تلك النظـم السائـدة في المجتمعـات المسلمـة في جميع أنحـاء العالــم في الوقــت الحاضر[٢٠] .

وبعد تقييم حاجات وقدرات المدنية الإسلامية فإننا يجب أن نبتـدئ في وضع خطط مختصرة لنوع العلوم والتكنولوجيا التـي تستـطيع إفـادة المسلمـين

لأقصى درجة . وعلى سبيل المثال فنحن نعلم أن أي نموذج للتطور العلمي يمكنه أن يقود المدنية الإسلامية إلى الأهداف الاقتصادية ، والسياسية والبيئية المرغوب فيها يجب (أ) أن يوجد تكاملا بين القيم والعلم ، (ب) أن يستعيض عن الأفكار التخطيطية الحالية بإتجاه ذي نظم متعددة الأبعاد ، (ج) أن يحافظ على الثقافة ، والمعايير والقيم الإسلامية ، (د) أن يكون أساليب تكنولوجية بديلة (هـ) أن يضع ميتافيزيقيا إسلامية تتدخل فيها الفيزياء الحديثة بطريقة مخففة وغير شخصية .

هل يعد ذلك **نظاماً** صعب التطبيق ؟ لعله كذلك . فعندما نأخذ في الإعتبار أن التوقعات بالنسبة لمجتمعنا تعد هزيلة للغاية على المدى الطويل ، وأن الوضع يبدو أنه يسير تجاه التدهور السريع ، سوف ندرك أن إعادة التكيف بهدف الهروب من تلك الكارثة المقبلة ليس بالأمر الهين[٢١] .

الطريق للمستقبل

إن القضية السياسية الرئيسية في عصرنا تتمثل في علاقة الإنسان بالطبيعة . وتلك العبارة تبدو متعارضة مع كل من الحكم الصائب والإجماع في الرأي . فالسياسة من المؤكد أنها تدور حول علاقات الأشخاص كل مع الآخر . وإنها لكذلك بالطبع ، ولكنه من الصعب في يومنا هذا ، بل يعد من المستحيل حقيقة أن نجيب على أي سؤال بالنسبة لكيفية سير العلاقات بين الناس لو لم نقم أولا بتعريف علاقة الناس بالطبيعة . إن وضع الناس وكيفية إقامتهم سبل معيشتهم **يقرر بالضرورة كلا من المشاكل والاحتمالات التي تنجم عن معيشتهم** سوياً . إن الناس يجب أن يعقدوا سلاماً مع الطبيعة ، وحينئذ يمكنهم فقط أن يعقدوا السلام بعضهم مع البعض . ويجب أن ندرك أولا أننا نعد جزءاً من الطبيعة وأنه يجب أن نعيش داخل الحدود التي تقرها الطبيعة ، ويجب أن نصوغ علاقتنا مع الطبيعة بطريقة مدققة وواعية : أي أننا نعد أحراراً في أن نعمل على تحقيق حاجاتنا الرئيسية وان نسعى لتحقيق سعادتنا ، ولكنه يجب أن نخضع لكثير من الحدود ـ تلك الحدود التي يهملها مبدأ التحررية بطريقة حمقاء ، وأن علينا أن نعترف أن مدى إحتمال الطبيعة الأم يصل إلى قدر معين . ثم يتوقف بعد ذلك .

إن خلاصة المناقشة السابقة هي أن أصل الحالة الحاضرة للبشرية يعد بالضرورة روحياً . إن المهمة التي أمامنا هي أن نسعى إلى إضفاء العنصر الروحي الديني للطبيعة على علومنا الحديثة والتكنولوجيا الخاصة بنا . وسوف تعمل كل من المدنيات المختلفة على مباشرة تلك المهمة من خلال أساليبها الفريدة الخاصة بها . ولكنه يجب أن يتم توحيد الجهود مهما اختلفت الاتجاهات ، إذ التوحيد بين الإتجاهات المختلفة هو الطريق الوحيد لتحقيق مستقبل آمن ، فنحن نسير سوياً كمسافرين في سفينة فضاء تتمثل في كرتنا الأرضية ، ونظراً لأننا نعتمد على مواردها ، فإنه يجب أن نحافظ على أمنها وسلامتها من أجل سلامتنا ، ويجب أن نهتم بأعمالنا ونحبها ونكرس أنفسنا لها من أجل الحفاظ على بقائنا . إن ذلك هو الضمان الوحيد لسلامتنا في عام ٢٠٠٠ .

المذكرات والمراجع

(١) جارنت دي بيل في كتيب « البيئة » جون بار (طبعة) بالنتين/ أصدقاء الأرض/ بان ، ١٩٧٢ ، ص ١٢٧ .

(٢) إن جميع الإحصائيات في هذه المقالة مقتبسة من جون ميتال « الحقائق والإتجاهات في العالم » (كوليير ـ ماكميلان ، ١٩٧٣) .

(٣) للحصول على دراسة مفصلة لآثار التلوث على الأرض ، انظر في ت . ب . تايلور ، و س . س . همبستون ، « إعادة الكرة الأرضية إلى الوضع السابق » (هاربر و رو ، ١٩٧٣) .

(٤) أنظر في جاك بارسونز ، « السكان إزاء الحرية » (بميرتون ، ١٩٧٣) و ل . ر . براون ، « إهتمام الإنسان » : « إستراتيجية للحفاظ على توازن السكان في العالم » (نيويورك : شركة و . و . نورتون ، ١٩٧٤)

(٥) للحصول على بيان شائق عن التحضر وبديله ، أنظر في ج . ب . دوتسج وت . ل . ساتي ، المدنية المركبة : « خطة للحصول على بيئة ملائمة للعيش ومتحضرة » . (و . هـ . فريمان والشركة ، ١٩٧٥) .

(٦) إن تعريف العنف قد إمتد الآن ليشمل الأضرار الغير مباشرة لشخص من خلال أفعال مثل التعصب ضد منتجات بلدته من المنسوجات . وفي مثل تلك المواقف ، فإنه قد يتم تطبيق الأشكال التقليدية من العنف (كالقتل ، والسرقة ، إلخ .) . للثأر .

(٧) للحصول على بيان مفيد حول تأثير التقدم التكنولوجي في الإتصال بالنسبة للمجتمعات ، أنظر في بن هـ . بوجديكيان : « أدوات الإتصال : تأثيرها على الناس ووسائل الإعلام » (هاربر و رو ، ١٩٧١) .

(٨) للحصول على تقرير عام بالنسبة لعوامل التغيير أنظر في ل . ر . براون ، « العالم بدون حدود » (راندوم هاوس ، ١٩٧٢) .

(٩) للحصول على تقرير ملائم بالنسبة لكيفية « تصور التغيير » ، أنظر في ج . س . لييت ، « تصور التغيير » : نموذج البناء وعملية التغيير (واشنطن : ن . ت . ل ، المجلس الخاص بدراسة الموارد ، ١٩٧٥)

(١٠) هـ . ج . شون ، « المغزى التعليمي للمستقبل » ، تقرير لمندوب التعليم في الولايات المتحدة ، OEC«0, ٣٥٤ ، (١٩٧٢)

(١١) هـ . خان و أ . ج . وينر عام ٢٠٠٠ . . . «إطار للتأمل» . (ماكميلان ، ١٩٦٧) . ص ٦ .

(١٢) إن س . ب . هنسلي و ت . ر . ياتس ، « في المستقبلية في التعليم » : مناهج ، شركة ماككوتشر للنشر ، (١٩٧٤) يضعان ١٤ منهجاً مختلفاً للتنبؤ بالمستقبل .

(١٣) أنظر في د . م . كيغر ، «SST» (إزاء التقييم التكنولوجي) في نشرات الأخبار الكيميائية والهندسية (٢٦ أبريل/ نيسان ١٩٧١) ، و ر . باور ، في النتائج ذات المرتبة الثانية : مقالة منهجية عن تأثير التكنولوجيا (مؤسسة M I T للنشر ، ١٩٦٩) ، لقد قال باور : « كيف نستطيع تطبيق التقييم التكنولوجي» ؟إنني أعتقد أن المشكلة في تلك المرحلة تقترب من المشكلة كيف يستطيع الإنسان أن يأكل فيلا ؟ إن الإجابة الوحيدة هي أن الإنسان يجب أن يبتدىء بقضم الفيل . وبالنظر إلى ضخامة تلك المهمة ، فإنه من الصعب أن نجادل حول وجود نقطة أفضل من النقاط الأخرى للبدء في القضم . وبعد مرور مرحلة كبيرة جدا من القضم ، سوف نجد ان الفيل لا يزال كما هو سالما لم يصب بأذى .

(١٤) ج . و . فورستر ، ديناميكا العالم (كامبردج ، ماساتشوستس ، مؤسسة رايت آلن للنشر ، ١٩٧١) .

(١٥) د . م. ميدوز ، حدود النمو (بوتوماك ، إيرث أيلاند ، ١٩٧٢) .

(١٦) م . ميساروفيك ، و أ . يستل ، البشرية في نقطة التحول : التقرير الثاني لنادي روما (ديوتن والشركة/ مؤسسة الريدرز ديجست للنشر ، ١٩٧٤) .

(١٧) هـ . س . د . كول (طبعة) ، « التفكير في المستقبل : نقد لحدود النمو » (شاتو و ويندس ، ١٩٧٣) .

(١٨) س . فريمان ، المستقبل ، الجزء ٥ (فبراير/ شباط ١٩٧٣) ص ٧ .

(١٩) للحصول على تقرير مفصل بالنسبة للتطور والعلم والتكنولوجيا في (العالم الثالث) انظر في زياد الدين سردار ، (السياسة العلمية في الدول النامية) ، في دراسات السياسة العلمية وأبعادها ، اشبيجل - روفينج ودي سولا برايس (طبعة) سوف يتم نشرها) .

(٢٠) أنظر في النشرة التمهيدية للمجتمع الإسلامي للبحث والتخطيط (الصحافة العامة ، ١٩٧٤) .

(٢١) بالنسبة لتصور نشوء علوم جديدة لاعادة توجيه الاتجاهات العالمية لصالح الانسان ، انظر في زياد الدين سردار . . « البحث عن علوم جديدة » ، سير جلسات المؤتمر ،؟Peut-on rediringer la science 1) التي تم تنظيمها بواسطة Conservatoire National des Arts et Mertiers ٤ - ٦ ، ديسمبر/ كانون ١٩٧٥ ، باريس (سوف يتم نشرها)

مَا بعدَ الدّول ـ القَوميّة المسُلمَة

د . كليم صديقي **

لا يشعر المسلم المعاصر بالتشوش ، في مجال من مجالات السعي الإنساني مثلما يشعر به في مجال العلوم السياسية ، ونجابه بذلك التشوش على كل من المستوى الفكري ومستوى الممارسين لذلك (الفن) أو (العلم) السياسي ـ أي السياسيين ، ولكننا لن نعني بالسياسيين في هذه المقالة ، بالرغم من أننا قد نشير إليهم وإلى أنظمتهم السياسية . ويكون الحد الأقصى للتشوش على المستوى الفكري بين أبعد الناس في نظرنا عن الإصابة بذلك التشوش ـ أي العلماء السياسيين ـ والعالم السياسي المسلم في العصر الحديث يجابه بصعوبة هائلة مؤداها أنه يكون عالماً سياسياً ـ ولعله يحوز على دكتوراه في العلوم السياسية ـ ومركزاً تدريسياً في الجامعة ، بل ولديه بعض المؤلفات . وبالرغم من ذلك ، فإنه (العالم السياسي المسلم) يجب أن يسأل نفسه سؤالا بسيطاً : هو هل يختلف بأية كيفية عن العلماء السياسيين غير المسلمين الحائزين على نفس

قدمت بالانجليزية الى المؤتمر الدولي الأول حول الثقافة الإسلامية ـ
مكة : (٣١ مارس/ آذار ـ ٨ أبريل/ نيسان ١٩٧٧ م)
(١١ ـ ١٩، ربيع الثاني ١٣٩٧ هـ)

** مدير المعهد الاسلامي للبحث والتخطيط ـ لندن .

له مؤلفات مثل : الصراع والأزمة والحرب في باكستان ، (لندن ماكميلان ، نيويورك ، بريجير ١٩٧٢) وتجاه مستقبل جديد (لندن الصحافة العالمية ١٩٧٤) و « دالة الصراع الدولي »(كراتشي ـ شركة الكتاب الملكي ١٩٧٥ م) إلى جانب عدد من الرسائل في موضوعات تخصصية وهي العلوم(ماجستير) والفلسفة (دكتوراه) .

الدرجات العلمية ، والمراكز الجامعية ، ولديهم عدد من المؤلفات ؟ والإجابة الصريحة على ذلك السؤال هي « لا » وهي أيضاً الإجابة الصحيحة .

إن التضليل يكمن في عبارة « العالم السياسي المسلم » ، وفي الحقيقة ، فإن الناحية الإسلامية في العالم السياسي تكون مستقلة عن دراسته الأكاديمية ، حتى أننا نستطيع القول أنه يوجد شخصان داخل الشخص الواحد : أحدهما مسلم والآخر عالم سياسي ، والمسلم طبقاً للإسلام هو (المؤمن) العادي ، ولكن علومه السياسية تعتبر غير إسلامية ، وكل من المسلم « المخلص » والعالم السياسي الغير مسلم يعيشان جنباً إلى جنب داخل فرد واحد ، ويسببان الكثير من التشوش ، ويصبح ذلك التشوش في صورة أسوأ عندما يبتدئ ذلك « العالم السياسي المسلم » المنفصم في تناول « النظرية السياسية للإسلام » والدولة الإسلامية .

جذور العلوم السياسية

إن أساتذة العلوم السياسية ـ أي من يمثلون الحكمة ـ لم يكن لهم وجود منذ حوالي خمسين عاما مضت . ولقد ظهر أولهم في هذاالقرن[1] . وعندما نطرح السؤال ، ما هوموضوع العلوم السياسية ، فإن الإجابة المباشرة هي : أنه يتمثل في أفكار افلاطون[2] ، وأرسطو ، وأوغسطن ، وأكويناس ، ومكيافيلي ، ودانتي ، وهوبز ، ولوك ، وروسو ، وبنثام ، وماركس ، وجون ستيوارت مل ، ثم يوجد لدينا بعد ذلك وصف للدول العظمى الحديثة ـ مثل الولايات المتحدة ، وبريطانيا العظمى ، وفرنسا ، وألمانيا ، والإتحاد السوفيتي ، وبعض الدول الأخرى . وأخيراً ، يوجد لدينا الأدب المعاصر الزاخر الذي يتناول المفاهيم التحليلية .

وإذا قمنا بتطبيق نظرة دقيقة بالنسبة لما سبق ، فسوف نواجه بعدد من الأسئلة . مثلا : إذا كان « أب العلوم السياسية » (أفلاطون) قد ألف

---

(١) و ج م ماكنزي ، **الشؤون السياسية والعلوم الإجتماعية** ،لندن ، بليكان ، ١٩٧٦ ، ص ٥٧ .

(٢) إن افلاطون قد حاز على لقب (أب العلوم السياسية) ، وإن كتابه **الجمهورية** ،هو أول كتاب عن الأمور السياسية .

الجمهورية،منذ ٢٤٠٠ عام تقريباً ، فأين كان الطفل في ذلك الوقت ؟ ويجيء الجواب بصفة جزئية في أن الطفل قد ظل في الكنيسة لمئات من السنوات ثم تطور بعد ذلك ليمر من خلال حركة الإصلاح الديني وعصر النهضة ، ثم كان عليه بعد ذلك أن يخرج سالما بعد أن يمر بدراسة القانون والتاريخ والفلسفة قبل أن يتم الإعتراف به كفرع من الدراسة قائم بذاته ، بالرغم من أن أخيه التوأم ، العلاقات الدولية ، لا يزال يجد بعض الصعوبة في أن يظهر إلى الوجود[٣] . لكن ذلك الجواب لا يزال غير مرض تماماً ، ولا نزال نتساءل لماذا عملت كل من الكنيسة وأفرع القانون والتاريخ والفلسفة على أن تحتجز الطفل لتلك الفترة الطويلة ثم تخرجه على حين غرة طفلاً سليماً اكتمل نموه في مدة خمسين عاماً ، (وتلك لا تعتبر فترة طويلة على الإطلاق إذا ما قورنت بفترة ٢٤٠٠ عام) ، وتحول إلى شخص بالغ نشيط لديه ميل قوي للإنتاج ؟ لماذا حدث ذلك في القرن العشرين بطريقة مفاجئة تقريباً ؟ لماذا لم يحدث في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر ؟ أو لماذا لم يستطع الانتظار إلى القرن الحادي والعشرين ؟ لماذا في القرن العشرين ؟ ولماذا في ذلك الوقت بالذات ؟

إن الإجابة على ذلك السؤال هي المفتاح لحل عدد كبير من المسائل الغامضة ولعل أحد الإجابات المحتملة هي أنه في ذلك الوقت كانت توجد أشد الحاجة إلى العلوم السياسية ، ومن ثم فإنها حققت ذلك النجاح العظيم ، والتوسع العظيم ، وحازت على الإعتراف بها ، وتوفير الرعاية العظيمة ، والتأييد لها . ولكن من ذا الذي كان في حاجة إليها ، ولماذا ؟

إن أ . ج . ب تايلور ـ المؤرخ الانجليزي المعروف ـ كتب حديثاً :

« **لقد احتاجت** أوروبا لوقت طويل قبل أن تبتدئ المسيرة ، وإن زعامتها [على المدنيات الغير غربية] قد ابتدأت فقط في القرن السادس عشر [بفقد المسلمين لإسبانيا] ، ولكن إنتصارها تحقق فقط في القرن العشرين »[٤] . ولقد

---

(٣) ج و برتون ، العلاقات الدولية : نظرية عامة ، كمبريدج : المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، الفصول ١ ، ٢ .

(٤) الأبزرفر ، لندن ، ١٩ ديسمبر ١٩٧٦

كان تايلور يستعرض كتاب ج م روبرتس « **تاريخ هتشنسون للعالم** » ، ولقد أصبح تايلور متحمسا للغاية في مدحه لروبرتس : « إن ذلك يعد بمثابة مؤلَّف تاريخي لا نظير له في الوقت الحاضر[٥] . فهو يشمل جميع العصور وجميع القارات . وهو يشمل تجارب الإناس العاديين ويستعرض وفقا للتسلسل الزمني أفعال الأشخاص الذين في السلطة . وإنه ليتصف بدقةمنقطعة النظير في ذكره للحقائق ولا يمكن مضاهاته في أحكامه » . ويستمر تايلور في مدح روبرتس لأنه قد أقام « التوازن العادل بين المدنيات المختلفة » في صفحاته الألف والمائة . ثم أفشى تايلور بعد ذلك السر « . . . أنه (روبرتس) لا يستطيع أن يقاوم تكريس الكثير سن الإهتمام إلى المدنية الغربية التي لديه أفضل المعرفة بها والتي ينتمي هو ذاته إليها ، وأن نحو نصف كتابه يتناول بالذكر القرون الحديثة عندما حازت أوروبا على السطوة » . وتايلور لا يشعر بالأسف لذلك التحيز ولكنه يضيف : « إن القارئ سوف يرحب بذلك التأكيد . . . » لماذا يثق تايلور تماماً أن القارئ سوف يرحب بذلك التأكيد على المدنية الغربية ؟ من الواضح أن تايلور يعرف أن ذلك لا يعد بمثابة مؤلَّف تاريخي صحيح ، ولكنه يمثل الرأي الغربي ، بالنسبة للتاريخ ، ومن ثم قد كان ذلك هو سبب حيازته على الشعبية . وذلك في الحقيقة هو السبب الذي من أجله أطلق عليه إسم « تاريخ عصرنا » .

وهكذا ، فإن تايلور قد أقر ـ بطريقة ضمنية ـ أن كل مدنية تكون رأيها الخاص بالنسبة لتاريخ العالم والمدنيات الأخرى ، ولذلك فإننا لا نستطيع أن ننسب أي موضوعية إلى أحكامه ، هذا إذا تجاوزنا عن عدم إستطاعتنا نسبة الموضوعية إلى آرائه في هذا الشأن .

فلنستمر في مجاراة تايلور في رأيه بالنسبة للتاريخ ، ونقبل ـ بفرض استمرار المناقشة ـ أن زعامة أوروبا قد ابتدأت في القرن السادس عشر . ولكن تايلور غفل عن إخبارنا فيمن كانت تكمن الزعامة حتى مجيء القرن السادس عشر ، إننا نحن المسلمين نعرف الإجابة ، ولكن المؤرخين الغربيين ، قد

---

(٥) إنه تأكيد شامل

أخفوا تلك الحقيقة بحذر عن قرائهم . لقد ظلت المدنية الإسلامية حائزة على السيطرة لأكثر من ١٠٠٠ عام . على حين أن المدنية الغربية ـ كما اعترف تايلور ـ لم تنتصر في الحقيقة حتى مجيء القرن العشرين .

وحين تم تحقيق النصر للغرب أخيراً واستبعاد المسلمين من تلك المرحلة التاريخية ، ظهرت حاجة الغرب إلى نوعين من المفكرين ـ وهما : المؤرخون الذين يقصرون الإسلام والمسلمين على قليل من الفقرات والحواشي في الكتب ، والعلماء السياسيون الذين يقومون بتبرير تلك السطوة التي تم تحقيقها . وفي إطار ذلك المخطط لتزييف التاريخ وتكوين الرأي الدنيوي للإنسان وتطوره السياسي إستمرت مدنية الغرب المنتصرة حديثاً في استثمار موارد إنسانية ومادية هائلة . وقد كان البند الثالث لتلك الإستراتيجية ذاتها يتمثل في التقليد الجديد لظهور المستشرقين من العلماء ، وكان الهدف الرئيسي من ذلك هو التسلل إلى بقايا الكيان الإسلامي وإصابته في الصميم . ولقد شارك المبشرون المسيحيون أيضا في ذلك المخطط وحصلوا على مكافآت سخية[٦] .

ونستطيع الآن ان نرى بوضوح جذور العلوم السياسية (الغربية) ، على أن تلك الجذور لم يسمح لها بالإنتشار وفقا لمشيئتها . مثلا فإنها لم يسمح لها بإقتباس أي شيء من الإمام الغزالي ، أو ابن تيمية ، أو حتى ابن خلدون . وبدلا من ذلك ، فقد تم توفير الرعاية الحذرة لجذور العلوم السياسية الحديثة حتى يتم تفادي اي اتصال مع المسلمين أو مع الإسلام ، ويتم تحقيق التوجه المباشر إلى اليونانيين القدماء ، والكنيسة في العصور الوسطى ، ثم التوجه إلى أوروبا في عهد الإقطاع ، ثم في عهد القومية الأوروبية . ومن ثم ، فإن فلاسفة الغرب السياسيين حتى وقتنا الحاضر لا يزالون في جدال حول مسائل مثل « طبيعة الإنسان » وهم يحاولون شرح السلوك السياسي في إطار المذهب

---

(٦) إن المسيحيين الآن يعترفون أنه لأكثر من قرن « كان الكثير من المبشرين يخدمون مصالح القوى الاستعمارية» . انظر في « بيان المؤتمر حول الرسالة المسيحية والدواء الإسلامي » شامبسي ، يونية ١٩٧٦ ، التي تم نشرها في **الأثر**، ٦ : ٢١ ، ١٢ ـ ٢٥ نوفمبر ١٩٧٦

المسيحي « للخطيئة الأصلية » . ويجب أن نضع في أذهاننا تلك الجذور التي تم الإقرار بها عن طريق التضليل ، فالعلوم السياسية الغربية مثلها مثل التاريخ الغربي ، والفلسفة ، والفنون ، قد تم إستنباطها جميعاً لخدمة أهداف المدنية الغربية .

اختلاف أساسي

إن التحليل السابــق لخلفية العلــوم السياسية الحديثــة يؤدي إلى طرح السؤال : إذا كانت كل مدنية تحتــاج إلى علــوم سياسية خاصــة بهــا ، فكيف استطاعت المدنية الإسلامية التي [1] متمرت لأكثر من ألف عام أن تحافظ على ذلك الإستمرار دون أن تكون لها علوم سياسية خاصة بها ؟

والإجابة على هذا السؤال بسيطة ، ولكنها في نفس الوقت تتسم بالتعقيد . فإنه بالنسبة للمسلمين عامة ، وبالنسبة للمثقفين والمفكرين المسلمين ، لم تكن السلطة السياسية والسطوة شيئاً جديداً ومفاجئاً يحتاج إلى التبـرير ، فبالنسبـة لهم ، وبالنسبـة لرجـال الدولـة المسلمـين ورجـال الإدارة ، كانـت السلطـة السياسية بمثابة جوهر الإسلام ، فهم لم يستطيعوا تصور الإسـلام أو تصـور أنفسهم خارج نطاق النظام السياسي ، فقد كانت الحياة السياسية بالنسبة لهم شيئاً طبيعياً كالحياة ذاتها ،وهم سلموا بذلك مثلما كانوا يسلمون بوجود أشعة الشمس ، والمطر ، والهواء والأرض . فكانوا مثـل الأسماك التـي لم تكن في حاجة لأن تتوقف وتتساءل لماذا يعد الماء ضرورياً . وحقيقة ، فإن **سنة النبي** تطلبت إقامة نظام سياسي لم يكن من الممكن فهـم الإسـلام ذاتـه او تطبيقـه بدونه . ولم تكن هناك حاجة إلى تبرير النظريات أو شرحها .

ولم يبال المسلمون كثيراً بأن منصب الخليفة قد أصبح وراثياً واصبح في جوهره متماثلا مع نظام الملكية ، طالما بقيت السلطة السياسية والبنيان السياسي الذي يضمن التوسع وتوفير الحماية للإمبراطـورية الإسـلامية ، وكان الحـاكم يطلق على نفسه لقب **الخليفة** ، وبالرغم من أنه لم يعد ذلك الحاكم الذي يسقط مصلحته الذاتية من الإعتبار ، كان يجوز على الإعتراف والطاعة مثله مثل أمير

المؤمنين ، إن ذلك يغاير تماماً فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة التي سادت تاريخ الفكر والتطور السياسي الغربي ، ولقد نظم المسيحيون الأولون أنفسهم كنظام رهباني وليس كوحدات سياسية ، أو عسكرية ، أو مدنية ، ذلك إذا إستطعنا القول أنه كان لديهم أي نظام على الإطلاق . ولقد أطاع المسيحيون السلطة الرومانية في جميع الأمور ، ثم حدثت المواجهة أخيراً بين الكنيسة والدولة في إطار المنازعات بين الأمور الدنيوية والدينية ، ومن الناحية الأخرى ، فإن الإسلام قد ابتدأ بتحدي السلطة السائدة ، بتكوين نظم مدنية ، وعسكرية ، وإدارية . وقد تم في حياة النبي محو جميع المعارضة ، وتوطيد السيادة للنظام الجديد للإسلام بشكل لا يقبل التحدي . وكما يقول إقبال :

« إن الشؤون الروحية والدنيوية في الإسلام لا تعتبر ميدانين منفصلين ، وإن طبيعة أي فعل ، مهما كانت دنيوية في مضمونها ، يتم تقريرها وفقا للاتجاه الذهني للشخص الذي يقوم بذلك الفعل ، أو الخلفية الذهنية الخفية للفعل هي التي تقرر طبيعته في نهاية الأمر . فالفعل يعد دنيوياً أو أرضياً إذا تم أداؤه بأسلوب منفصل عن التعقيد اللانهائي للحياة الذي يكمن فيما وراء ذلك الفعل ، ويعد روحيا إذا كان قد إستلهم ذلك التعقيد . وفي الإسلام توجد حقيقة واحدة وليست حقيقتان طبقاً لوجهتي نظر كل من الكنيسة والدولة . وليس صحيحاً ان نقول أن الكنيسة والدولة وجهان أو مظهران لنفس الشيء .

إن الإسلام يعتبر حقيقة منفردة غير قابلة للتحليل ، تصاغ بطريقة أو أخرى طبقاً لوجهات نظرنا . وإن لتلك النقطة أبعاداً كثيرة سوف يقودنا توضيحها التام إلى مناقشة فلسفية عميقة ، ومن الكافي أن نقول أن ذلك الخطأ الذي يرجع إلى الأزمان القديمة قد نتج عن تشعب وحدة الإنسان إلى حقيقتين متمايزتين ومنفصلتين ، وهما بكيفية ما لديهما نقطة إتصال ، ولكنهما في جوهرهما تتعارضان كل مع الأخرى ، ومع ذلك ، فإن الحقيقة هي أن المادة تعد بمثابة روح عند وضعها في منظور الزمان ـ والمكان . إن الكيان المسمى بالإنسان يعتبر جَسداً عندما ننظر إليه عند قيامه بالعمل في إطار ما نطلق عليه العالم

الخارجي ، ويعتبر عقلا او روحاً عندما ننظر إليه عند قيامه بالعمل في إطار الهدف والمثل الأعلى النهائي لذلك العمل . إن جوهر (**التوحيد**) ؛ بإعتباره فكرة فعالة ، هو المساواة والتكافل والحرية ، وإن الدولة ، من وجهة النظر الإسلامية تعتبر سعياً لتحويل تلك المبادىء والمثل العليا إلى قوى عاملة في إطار الزمان والمكان ، وتعد أملا لتحقيق تلك المثل العليا في تنظيم إنساني محدد »[7] .

إن كلا من المناقشة السابقة ونقاش إقبال يظهران بوضوح أن فكرة الدولة في الإسلام تختلف بصفة أساسية عن فكرة الدولة القومية الحديثة . وإن كلا من هذين النوعين يختلف عن الآخر ، وليس لديهما أي شيء مشترك فيما بينهما ، ففي حين أن الإسلام ينشيء الدولة كأداة لتحقيق **الهدف الإلهي** ، فإن الدولة القومية تظهر في الوجود لسبب مغاير تماماً - أي لإستبعاد الله والإستعاضة عنه (بالمصلحة - القومية) . التي يقررها العقل الإنساني - فلننظر فيما قاله أحد العلماء السياسيين الغربيين إن و . ت . جونز قد أيد بودين في أن فكرة السيادة لم تكن معروفة لليونانيين أو المفكرين في العصور الوسطى ، ويستمر في القول :

« إن السبب في ذلك هو ظهور أحوال معينة ، في بداية أوائل الفترة الحديثة جعلت من الضروري ظهور مخطط نظري جديد . ويقوم ذلك المخطط الذي تم تكوينه على أساس فكرة السيادة ، ونظراً لأن نفس الأحوال تسود في الوقت الحاضر ، فإن فكرة السيادة لا تزال تحوز على الأهمية الأولى ، وإن تلك الأحوال بالطبع هي الخروج من النظام السياسي الإقطاعي للدول القومية الإقليمية ، وقد كان من الضروري أن يظهر للوجود ذلك النوع من التنظيم السياسي ، أي أن العالم الحديث لم يكن ليتطور بمثل ذلك الأسلوب - المتمثل في الحضارة الصناعية والرأسمالية - لو لم يتم ظهور الدولة القومية الإقليمية ، التي تعد أداة لذلك التطور ، وتعد في نفس الوقت كنتيجة له . . . إنهم [مكيافيلي ، وبودين ، وهوبز] يرون ببساطة ، ولكن بوضوح تام ، أن الحاكم

---

(٧) محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني في الإسلام ، لاهور ، أشرف ، ١٩٧١ ، ص ١٥٤ .

الأعلى ذا القوة المطلقة ـ أي السيد ـ يعد شرطاً لا يمكن الإستغناء عنه في النظام الجديد »[٨] [٩] .

الموقف الحالي

لقد أوضحنا الآن بعضا من المجالات التي صنفناها تحت المفاهيم المختلفة التي تسبب الكثير من التشوش في الفكر السياسي للمسلمين المعاصرين ، يستوي في ذلك العلماء السياسيون ذاتهم ، والسياسيون ، وأيضا **العلماء** التقليديون ؛ الذين يحاولون تحليل وتعليل الرذائل السياسية في **الأمة** .

إن ذلك التشوش يجابه احيانا العلوم السياسية الغربية ذاتها ، فحتى الآن لا يوجد أي إجماع بين العلماء بالنسبة لمعنى (السياسة) . وبالرغم من ان كلمة (السياسة)Politics ، قد نشأت عن الكلمة اليونانية Polis) فإنها قد اكتسبت الكثير من المعاني الجديدة ، فنجد تعريفات مختلفة للسياسة في كل من « السياسة صراع على القوة » (مورجنثاو) ، و « دراسة الأثر والمؤثر » (لأسويل) ، و « التوزيع الديكتاتوري للقيم » (إيستون)[١٠] . ولقد استقر برنارد كريك على التعليق البالي القائل بأن « السياسة هي السياسة »[١١] ، ولقد اقتبس كريك من إسحاق دي إسرائيلي أن السياسة هي « فن حكم الجنس البشري عن طريق الخداع »[١٢] . والانطباع السائد في جميع أنحاء العالم بما في ذلك الغرب ، هو أن السياسة والسياسيين « لعبة دنيئة » ، وأن بعض

(٨)و.ت جونز (طبعة) **زعماء الفكر السياسي** ، الجزء ٢ ، لندن : جورج ج . هاراب ، ١٩٦٣ ، ص ١٩ .

(٩) للحصول على مناقشة حول نشأة الدولة القومية في أوروبا ، وتعميمها من خلال الإستعمار ، وأثرها على المناطق الغير أوروبية من العالم ، انظر في كليم صديقي ، **دالة الصراع الدولي** ،كراتشي : شركة الكتاب الملكي ، ١٩٧٥ ، خاصة المقدمة **والفصل ٢** ، « الشرعية السياسية في العالم الثالث » ، أنظر ايضا في ر . ايمرسون ، **من الإمبراطورية إلى الدولة** ،بوسطن : « مؤسسة بيكون للنشر » ، ١٩٧٢ .

(١٠)نفس المرجع . انظر أيضا في كليم صديقي ، « هل السياسة ملائمة » ، في **الأثر،لندن** ٣ : ٥ ، ٢٧ يوليو ـ ٩ اغسطس ١٩٧٣ .

(١١) برنارد كريك ،**في الدفاع عن السياسة** ،لندن ، بليكان، ١٩٦٤ ،ص ١٦

(١٢) **نفس المرجع** ،

السياسيين حين يحصلون على مركز كبير ، يذهبون إلى مدى وضع أنفسهم « فوق السياسة » . ولقد حاول آخرون « إنقاذ البلاد من السياسيين » . ودائما ما يقدم النصح إلى رجال الدولة « بألا يدخلوا السياسة في المصلحة القومية » . إن ذلك لا يدهشنا كثيراً في الموقف الذي يكون فيه أسمى نوع من التنظيم السياسي ـ أي الدولة القومية ذاتها ـ لا يعترف بقيم أخلاقية ، فيما عدا القيم الدنيوية، ومثل تلك القيم لا تكون ثابتة ، أو ذات صفة عالمية ، فهي تختلف من دولة لأخرى ، وكثيراً ما تختلف في الدولة الواحدة باختلاف المواقف وفقاً لما تقضي به (المصلحة القومية) المتضمنة في كل موقف ، ولذلك فإنه ليس مما يدهشنا أن تعتبر العلاقات الدولية بين الدول صراعا على القوة ، عن طريق القوة ، في سبيل الحصول على قوة أكبر[١٣] .

لقد قيل ما يكفي لتوضيح الحقيقة الأساسية بالنسبة للموقف الحالي في المناطق المسلمة السائدة في العالم في الوقت الحاضر ، والأمر لبسيط . فالعالم الإسلامي الآن ينقسم إلى أمم ، وكل أمة لديها دولتها القومية الخاصة بها . (فيما عدا فلسطين وإريتريا وكشمير التي ترزح كل منها تحت وطأة الإحتلال الأجنبي أو الحكم الإستعماري) . والدول القومية المسلمة لا تختلف عن جميع الدول القومية الأخرى ، فيوجد القليل من الناس ـ لو كان يوجد أي على الإطلاق ـ الذين يعترفون بالقيم الأخلاقية ، إلا إذا تمت صياغتها في إطار شعارات . وبعض الدول مثل باكستان تضع علماً ملائماً وتطلق على نفسها (الجمهورية الإسلامية) ، ولكن الحقيقة هي أن جميع الدول القومية تعد نتاجا للمدنية الغربية وفترة السيطرة الإستعمارية ، وتتماثل أغراض وأساليب وأنماط سلوك تلك الدول جميعها سواء كانت تقع في أوروبا (القارة الأم) ، أو أفريقيا ، أو آسيا أو أمريكا ، وينطبق القياس بالنسبة للدول مثلما ينطبق على حالة العالم السياسي المسلم ، حينما يعتبر كشخص مسلم ولكن علومه السياسية (غير مسلمة) ، فبنفس الأسلوب تماماً تعد البلدان مسلمة ولكن

---

(١٣) إن مؤيد ذلك الرأي عن العلاقات الدولية هو هانز مورجينتاو . انظر في كتابه **السياسة بين الأمم** ، نيويورك ، كنويف ، ١٩٤٨ (الطبعة الخامسة ١٩٧٣) .

بنيانها السياسي ـ أي الدولة القومية ـ ليس بإسلامي. إن القومية هي النقيض المغاير تماماً للإسلام . ولذلك يجب أن نواجه الموقف ونقر الحقيقة التي لا نستطيع إنكارها : أنه لا يوجد اليوم تمثيل للإسلام من الناحية السياسية ، وحقيقة فإن ذلك الطور من التاريخ الذي يقسم السكان المسلمين إلى دول قومية ، هو إستمرار لفترة الإستعمار الأوروبي ، ولكن بدلا من الحكم الأوروبي المباشر ، فإن المؤسسات الغربية هي التي تسود الحكم الآن في البلدان المسلمة من خلال مواطنين مسلمين من نخبة القوم ممن يشاركون الأوروبيين في رأيهم الدنيوي الوثني عن العالم[١٤] . وحينئذ نستطيع ـ حقيقة ـ أن نقول أننا جميعاً نعتبر كأوروبيين ، وإننا لا زلنا نرزح تحت نوع من الاستعمار الغربي ، وحقيقة فإن إقتصاد (الدول القومية) ، المسلمة جميعها يعد (**إقتصاداً** رأسمالياً ومندمجاً في الإقتصاد الرأسمالي العالمي ، والتجارة الخارجية ، والمعونة ، وعلم المالية وشركات التأمين تمثل الترجمات الحديثة لشركة الهند الشرقية فيما سبق[١٥] . وعندما ننظر إلى إدعاء أ.ج.ب تايلور القائل بأن إنتصار المدنية الغربية تحقق فقط في القرن العشرين[١٦] ، فإنه يجب أن ننظر إليه في إطار تعميم الدولة القومية والثقافة الرأسمالية ، إننا الآن نعتبر بمثابة أسرى (مستقلين) للمدنية الغربية .

تجاه علوم سياسية جديدة

إن العلماء السياسيين المسلمين يجب عليهم ان يتحدثوا الآن باعتبارهم مجموعة من الأسرى ، كما يجب أن يقوموا بتعريف شكل ونموذج السجن الذي يعيشون به ، ويجب أيضا ان يضعوا رسما مفصلا لذلك السجن . وتوجد لذلك السجن ثلاثة أبعاد : إجتماعية ، وإقتصادية ، وسياسية ، وترتبط تلك

---

(١٤) لقد كان ذلك الرأي هو الذي قادني لإقتراح نموذج (للحركة الإسلامية) التي لا تعد الدول الإسلامية فيها بأكثر من أنظمة فرعية ، أنظر كليم صديقي ، **الحركة الإسلامية : نظرة للنظام** ،سلوج ، المعهد الإسلامي ، ١٩٧٦ ، وتلك المقالة تعد ايضا مثلا لكيفية إستخدام عالم سياسي مسلم للأداة التحليلية للعلوم السياسية الحديثة .

(١٥) إن ذلك هو الرأي الذي تمت معالجته بالتفصيل في احدى الدراسات في باكستان . انظر كليم صديقي ، **الصراع ، والأزمة والحرب في باكستان** ،لندن ، ماكميلان ، ونيويورك : بريجر ، ١٩٧٢ .

(١٦) نفس المرجع المشار إليه سابقاً .

الأبعاد معا عن طريق أروقة فكرية يكون فيها العلماء السياسيون ذاتهم القادة الممثلين كما أنهم في نفس الوقت يكونون بمثابة الضحايا . وبهدف التخطيط والتدبير لإيجاد منفذ للخروج من تلك الأغلال المطوقة تماماً ، بالرغم من كونها (مفتوحةً) ، فإننا نستطيع أن نتصرف إلى حين مثل الأسرى النموذجيين ونختلط بمعذبينا بطريقة لا تثير شكوكهم . ومن الممكن إلى حد ما أن نحوز على ثقة (الحراس) . بل ومن الممكن أنهم قد يتعاونون معنا طالما اننا لا نشكل تهديداً لمراكزهم وأدوارهم القيادية على المدى القصير .

لقد وضعنا أنفسنا في ذلك الموقف الذي يشبه الكابوس من خلال جهودنا المتراكمة على مدى مئات من السنين ، التي تمثلت في استخفافنا بالأمور وإلغائنا لأمجاد أسلافنا ، ولذلك فإننا لا نستطيع في قفزة واحدة أن نخرج من ذلك الشرك الذي وقعنا فيه على مدى التاريخ ، إن أقصى ما نستطيع أن نفعله هو ان نضع ـ أو نبتدئ في وضع ـ برنامج حكيم يستطيع الجيل القادم من خلاله أن يجد منفذاً للهروب . لقد وقعنا في الشرك الحالي بمقتضى إهمالنا ، ولن نستطيع الخروج منه إلا عن طريق وضع التصميات ، إن المجموعة الأولى من المشاكل التي تواجه أي فريق من مهندسي التصميم تتمثل في مشاكل ذات صلة بالمفاهيم ، وإنه فقط بعد أن تتم إزالة تلك المشاكل يستطيع من يقومون بوضع النموذج أن يستمروا في إقامة التجارب ، ونأمل أن يؤدي النجاح إلى إزدياد الثقة وإزدياد الموارد الإنسانية والمادية بما يمكننا من شن الهجوم النهائي على القوى الطاغية للتاريخ . ولكن المرحلة الأولى تعد بصفةكبيرة -لو لم تكن بصفة تامة ـ مرحلة لإزالة العوائق المتعلقة بالمفاهيم وتكوين أساليب جديدة للرؤية بالنسبة لتلك المفاهيم ، وتبني المشروع برمته وإنتقاله إلى المراحل التالية يتوقف بصفة كبيرة على مدى الإتقان في تحقيق المهام الأولية .

ومن الواضح أننا نستطيع أن نطلق على المرحلة الأولى مرحلة (تثقيف) ولكنها المرحلة التي يجب أن يساهم فيها جميع المعلمين أيا كان مجالهم ، أما بالنسبة للعالم السياسي ، فإن لديه دوراً بارزاً ليقوم به . إن المؤرخ المسلم ليس في حاجة الى تدوين التاريخ بأسلوب دعائي ، وهو أيضاً ليس في حاجة لأن

يضع النظريات بهدف إظهار عمق تفكيره وجدارته لنيل الاحترام ، فإن الإسلام يضفي الشرعية على العلم ، وخاصة العلم الذي يكون موجهاً إلى غاية معينة تهدف إلى تحقيق أشياء حميدة .

إن الأهداف التي يضعها العالم السياسي المسلم نصب عينيه لا تتمثل في الكتابة عن الموضوعات الحديثة الشائعة مثل (**النظرية السياسية للإسلام**) و(**الدولة الإسلامية**) .فإنه قد تم بالفعل الكتابة في تلك الموضوعات عندما كانت هناك حاجة إليها[١٧] . والأهداف التي سيتم تحديدها يجب أن تكون نابعة ومشتقة من الموقف الحالي . ونحن بإعتبارنا علماء سياسيين نعلم أن « الدولة - القومية » تعد غريبة على الثقافة السياسية الإسلامية ، وتعد شيئاً مستورداً من أوروبا . كما نعلم أيضا أن الجيل الحالي من الدول - القومية المسلمة لم يقدم وليس من المحتمل أن يقدم الحل لأي من المشاكل التي تواجه **الأمة** الآن . إنه يجب أن نعد طلبتنا وأجيالنا القادمة للوقت الذي سوف تنتهي فيه الدولة القومية ، كما يجب أن ننظر فيما سوف يكون بعد الدولة القومية ونعد المخطط لتلك الفترة ، ويجب علينا أيضاً أن نعد المناخ الفكري بأسلوب يجعله يتطلع إلى الزمن الذي سوف تندثر فيه الدولة - القومية ،.وسوف يكون اندثارها إختيارياً بالنسبة للبعض وإجبارياً بالنسبة لبعض آخرين ، ولكن الخطر يكمن في إحتمال إنهيار المؤسسات الحالية - بالرغم من مساوئها - قبل أن نكون نحن وشعوبنا على إستعداد لتقديم شكل بديل من التنظيم السياسي للاستعاضة عنها ، ولا نستطيع أن نتوقع من السياسيين أن يخططوا بهدف الإستعاضة عن أنفسهم

---

(١٧) إنني لست مقتنعا بفاعلية ذلك الأدب . فإنني أجده يتسم بأسلوب دفاعي ، إن المؤلفين الذين كتبوا في هذا الأطار يضمون بينهم أشخاصا بارزين مثل مولانا أ . أ . مودودي ، ويبدو لي أن هؤلاء المؤلفين قد حاولوا أن يصوغوا الإسلام في إطار العلوم السياسية الغربية ، وهم قد تساءلوا من ذا الذي تكمن فيه السيادة وجاءوا بالإجابة أنها تكمن في (الله) . ثم كرسوا بعد ذلك عددا من الصفحات لمفهوم السيادة في الإسلام ، بالرغم من حقيقة أن مثل ذلك المفهوم لعله لم يخطر قط للمسلمين أو للحكام المسلمين . ولكنني أرى أنه ليس لدي التأهيل الكافي لتحدي هؤلاء المؤلفين وما كتبوه . ولذلك فإنني سوف أقصر عدم إرتياحي على تلك الحاشية الصغيرة . ولعله سوف يأتي آخرون بالبراهين التي تثبت صحة أقوالي ، أو التي قد تضع الأمر بطريقة أكثر وضوحا .

وأنظمتهم بشيء بديل ، أما بالنسبة للعالم السياسي المسلم ، فهو ليس أمامه اختيار آخر .

إن الحركات السياسية الحديثة التي قامت بين المسلمين بهدف «إحياء الطرق والعادات السابقة» ، قد فشلت في تحقيق أهدافها . ونحن في حاجة إلى تطبيق عدد من الدراسات النزيهة في محاولة لإستكشاف سبب فشل حركات مثل

الإخوان المسلمين[1] والجماعة الاسلامية ويوجد عدد من الأسباب أو مجموعة من الأسباب المحتملة التي يجب أن نفحصها ، وتلك الأسباب بالطبع يجب أن تتضمن أشياءً مثل بنيان تلك الحركات ، والأدوار القيادية بها و (اساليبها) ، وغير ذلك من العوامل (الإنسانية) ، ولكنه يجب وضع التأكيد الأعظم على الجذور الأساسية لتلك الحركات ، و (تقييمها) للموقف الذي حاولت معالجته ، والسياسات التي اتبعتها ، مثلا ، فإننا نود معرفة ما إذا كانت وجهة نظر الحزب السياسي بالنسبة للتغيير مقبولة ؟ هل كان يوجد أي مبرر من ناحية المفهوم أو على أساس الملاءمة والنفعية لأن تقفز الجماعة إلى الإستنتاج أنَّ الإنتخابات من الممكن أن تؤدي إلى النتيجة المطلوبة ؟ ما هو وضع النفعية عندما تكون الآراء التي لدينا متعارضة مع قيم وتقاليد الإسلام ؟ هل من الممكن لحركة إسلامية أن تعتنق وسائل غير إسلامية ثم تأمل أن تتوصل إلى الإسلام ؟ ما هي (التسويات) الممكنة والمرغوب فيها ، إذا وجدت « أي » بالنسبة للوضع (الديمقراطي)»؟ هل يبرر قبول الأسلوب (الديمقراطي) في إطار قومي - رأسمالي ؟ وإن المجموعة الأخرى من الأسئلة التي يجب أن نطرحها تتعلق بالمصادر الاجتماعية للحركات الإسلامية الحديثة وملاءمتها . هل كانت تلك الحركات أيضا تنتمي إلى (الطبقة المتوسطة) ؟ هل كانت تمثل ، أو بدت أنها تمثل ، المصالح المحلية

---

(١) إن الإخوة الكثيرين الذين يؤيدون تلك الحركات من المرجح انهم سوف ينكرون (فشلها) . وفي الحقيقة أن ما يسمونه (بالإتهام بالفشل) بواسطة (الدخلاء) يؤلمهم كثيراً . إني أقدم إليهم إعتذاري ، وآمل أن يتقبلوا الأمر على أنه لو لم يكن فشلهم (حقيقة) واقعة ، فإنه يوجد على الأقل ما يكفي من الأساس لتدعيم الرأي الذي أعتنقه .

الثابتة في مجتمعاتها ؟ هل نسبت نفسها إلى الطبقات الفقيرة الضعيفة في المجتمع ؟ هل أدى الاحتياج للموارد المالية إلى دفع الحركات الإسلامية في أيدي أو في نطاق نفوذ هؤلاء الذين رغبوا في الإبقاء على الوضع الإقتصادي/ الاجتماعي الراهن تحت شعار الإسلام ؟ هل بدا أن الحركات الإسلامية تساند الرأسماليين في أفكارهم بالنسبة للتغيير ؟ ما هي العبر التي تستطيع الحركات الإسلامية المقبلة الإفادة منها ومن أخطائها الماضية والحديثة والحاضرة ؟ . أما المجموعة الأخرى من الأسئلة فهي تتعلق (بدرجة كفاءة) العمال المسلمين وطبيعة ومدى التزامهم ، واسلوب حياتهم[١٨] .

ما بعد الدول ـ القومية المسلمة

إن معلمي العلوم السياسية المسلمين تواجههم مهمة صعبة للغاية : **أولا** ، إنهم يجب أن يبوحوا لطلبتهم ولعامة الناس بحقيقة طبيعة الدولة القومية وبنيانها ومهامها . كما يجب أن يضعوا مجموعة من المؤلفات التي تثبت أنه ليس بإستطاعة الدولة القومية حل أي من المشاكل التي تواجه **الأمة** الآن ، والتاريخ المعاصر يزخر بالحقائق في هذا الشأن . إنه يجب حث دارسي العلوم السياسية المسلمين ، بل في الحقيقة معظم الدارسين ، على إدراك ، أنه يجب أن يتطلعوا ويعدوا أنفسهم إلى الوقت الذي سوف تختفي فيه الدولة القومية بإعتبارها شكلا من أشكال التنظيمات السياسية .

ولكن اندثار الدولة القومية ، مهما كان مرغوباً فيه ، لا يجب السماح له بأن يترك فراغاً أو أن يؤدي إلى الإضطراب والفوضى ، بالرغم من أنه لن يكون من الممكن تفادي بعض الإخلال المؤقت بالتوازن في اثناء التحول والتغيير الأساسي . إن معلم العلوم السياسية يجب أن يصوغ عقول طلبته المسلمين في الإتجاه المؤيد للتغيير. وإن العالم السياسي الذي يعمل بين طلبته ومعهم يجب أيضا أن تكون إستراتيجية شاملة للتغيير ، وأن يقدم أيضا نماذج لعملية التغيير . ويجب أن يشرّب المناخ الفكري بتوقعات التغيير حتى يقابل مجيء التغيير ذاته بالترحيب والمساندة من المسلمين في كل مكان .

---

(١٨) لقد ناقشت تلك النقطة في مقالتي **الحركة الإسلامية : نظرة للنظام** نفس المرجع .

ولكنه قبل أن يتم التوصل لتلك المرحلة ، فإنه يجب على الفلاسفة المسلمين السياسيين (والاقتصاديين والاجتماعيين) أن يقوموا بصياغة صورة للمستقبل تجعل الحاضر غير محتمل . كما يجب أن يتم تكوين مجموعة جديدة من الأنظمة الاجتماعية - الإقتصادية والسياسية الخاصة بالإسلام . ويجب أن تكون تلك النماذج مقنعة بطريقة منطقية وجذابة للغاية حتى تجعل الجيل الجديد من المسلمين بأجمعه يناضل من أجل تحقيقها .

ويعني ذلك أن العالم السياسي المسلم يجب أن يغرس في نفسه وفي طلبته الصفات البدنية والعقلية والروحية المتطلبة في الطور التاريخي التالي . وإذا ما إندثرت الدولة القومية يجب أن يندثر معها الأسلوب الحالي للقيادة ومصدرها الاجتماعي ، ومهامها الحالية . ولعلنا قد نضطر إلى تقديم مفهوم جديد تماماً او مفهوم إسلامي للقيادة ، ولعل كلمة القيادة لا تنطبق على العاملين النشطين في نظام اجتماعي إسلامي ، فإن جميع الأعضاء في النظام الجديد قد يشاركون بشكل طبيعي وعادي في تطوير الصالح العام حتى يصبح (دور) و (ومهمة) القيادة شيئاً مشرباً وراسخاً على جميع المستويات في جميع انحاء المجتمع .

إننا بالطبع لا نستطيع التنبؤ بالمستقبل ، ولكنه سوف يكون من التهاون أن لا نخطط له ، وأيضا يجب أن نكون واعين وواقعيين بالنسبة للأمد الزمني المتطلب ، مثلا ، سوف يكون من المفيد أن نقسم المستقبل إلى ثلاثة مراحل : المدى القصير (وهو الخمس سنوات القادمة) والمدى المتوسط (وهو العشرون سنة القادمة) ، والمدى الطويل (من عشرين إلى ثلاثين سنة فأكثر) .

إن مسيرة التاريخ تتضمن أن ما سوف يحدث في المدى القصير من المرجح أنه يكون بالفعل قد خرج عن نطاق سيطرتنا وتخطيطنا ، وإن أقصى ما يمكن فعله يقتصر على بعض المناورات من السلطات العليا الحاكمة ، ويستطيع القليل من الأكاديميين أن يأملوا في أن يؤثروا على الأحداث ومسارها على المدى القصير .

وبالنسبة للمدى المتوسط ، فإن الوضع ليس بأفضل بكثير ، بالرغم من أنه يتحسن عندما نتجه إلى الجزء الأخير من تلك المرحلة ، وبالرغم من أن

(الأحداث) لا تزال في إستطاعتها ممارسة قوة دافعة قوية نابعة من ذاتها ، فإنه يكون في الإمكان التأثير على (رد فعلنا) بالنسبة لتلك الأحداث . مثلا ، قد نستطيع أن نطلع أنظمتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على مجموعة أوسع من الأشياء البديلة بالنسبة لتقرير أنماط سلوكها ، وان ذلك سوف يؤدي إلى تحسين كفاءة تلك الأنظمة إلى حد كبير ، وقد يؤدي أيضاً إلى تحسين الإنتاج لكل وحدة من الموارد بشكل مثير ، ولكنه سوف يكون من الممكن لنا على مدى (٢٠ ـ ٣٠ عام) أن نخطط لفترة من النشاطات المكثفة لتحقيق الأهداف الرئيسية المتوسطة ، وتلك الأهداف سوف تكون من النوع الذي نطلق عليه (متطلبات أساسية) لتحقيق النصرة النهائية للحركة الإسلامية على جميع القوى الداخلية والخارجية . ولكن مجرد السؤال حول الشكل الذي يجب أن يتخذه ذلك النصر يعد في حد ذاته تحد ما للعلماء الاجتماعيين في الوقت الحاضر .

ولكن الشيء الذي يعلو عن الشك ولا يقبل الجدل هو أن الأعمال العظيمة النابعة من الإرادة والمنبثقة عن تخطيط طويل الأمد هي فقط التي تستطيع أن تنقل **الأمة** إلى الطور التالي من التاريخ لما بعد الدولة القومية المسلمة .

منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة[1]

د . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني*

١ ـ تمهيد :

هذا البحث محاولة لوضع خطوط عامة لمنهج فكري اسلامي في دراسة تاريخ الفلسفة الاوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، وفي تقويم شخصياتها ومذاهبها ، وتجنب آثارها الضارة في مختلف المجالات في مجتمعاتنا الاسلامية .

وثمة تساؤلات هامة تلح على أذهان الكثيرين ، منها ما يلي :

ما مفهوم الفلسفة الاوروبية ؟ وما جدوى تدريسها في عصرنا ؟ وهل من الصواب أن نزج بالطالب الجامعي المسلم في معترك أفكارها ونظرياتها لتتسرب إليه شبهات تؤثر على عقيدته وسلوكه ؟

وإذا رأينا أن لتدريسها بعض النتائج النافعة ، كأن تزود الطالب بثقافة عامة عن التطور الفكري في أوروبا الحديثة والمعاصرة ، قد يحتاج اليها ليفهم

---

(١) القى هذا البحث امام لجنة الفلسفة والعلوم الانسانية بالمؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي الذي عقد بجامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة (١٢ ربيع الثاني الى ٢٠ ربيع الثاني ١٣٩٧؛ ٣١ مارس الى ٨ ابريل ١٩٧٧)

* استاذ الفلسفة الاسلامية لكلية الآداب بجامعة القاهرة ووكيل كلية الآداب بجامعة القاهرة وعميد كلية التربية بجامعة القاهرة ـ فرع الفيوم .

مشكلات عصره ، أو ليشحذ ذهنه ، ويكتسب المران على التفكير ، وينمي قدرته العقلية ، أو ليكشف بنفسه ما يمكن أن يكون في الفكر الأوروبي من مبادىء إيجابية دافعة إلى التقدم الحضاري ، فهل يكون ذلك على أساس منهج عقلاني حيادي ، أو على أساس منهج إسلامي ؟

وإذا كانت مجتمعاتنا الإسلامية قد عانت من الغزو الفكري الأوروبي الذي صاحب الاستعمار ولا تزال ، وتريد أن تحتفظ بمالها من شخصية حضارية متميزة ، فما هو المنهج الصحيح لمعالجة قضايا الفلسفة الأوروبية بما يحفظ عليها نظرتها الإسلامية الخاصة في كل ما يعرض عليها منها ؟

وكيف يمكن بعد ذلك أن تتلافى مجتمعاتنا الإسلامية الآثار المدمرة للمذاهب الفلسفية الأوروبية الإلحادية أو العبثية ؟

وكيف نقنع شبابنا المسلم بأن الإسلام كدين وكحضارة يغني عن استيراد المذاهب الفلسفية الأوروبية على اختلاف ألوانها ، على اعتبار أن هذه المذاهب من حيث هي فكر إنساني ، تحتمل الصواب والخطأ ، على حين أن ما جاء به الإسلام باعتباره وحيا لا يكون إلا صوابا ، ونفعا كله للفرد والمجتمع ؟

كل اولئك تساؤلات يجب علينا كمسلمين أن نجد لها إجابات واضحة محددة ومقنعة ، ولا يجوز أن نشغل أنفسنا بالإجابة عليها في نطاق الفكر النظري وحده ، وإنما يجب أن نتجاوز هذا النطاق الى اقتراح الحلول العملية لتدريس الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر في جامعاتنا الإسلامية ، بإعادة النظر في برامج الدراسات الفلسفية ، والالتزام بمنهج إسلامي في الدراسات يثبت للعالم أن من الممكن أن ينطلق العالم الإسلامي مرة أخرى فكريا من الإسلام ليحقق تقدمه الحضاري المنشود بشقيه الروحي والمادي ، وأن هذا العالم قادر أن يتجاوز الفكر الاوروبي الى فكر آخر نابع من تراثه الحضاري ، وأكثر قدرة على معالجة مشكلات العصر على اسس إيمانية وأخلاقية .

ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن ما يصلح في مجتمعات الشرق أو الغرب على السواء من مبادىء وأفكار لا يكون صالحا بالضرورة لمجتمعات عالمنا

الإسلامي ، وأن المجتمع الاوروبي ليس بالضرورة مثالا لكل المجتمعات ، وقد تتجاوز البشرية حضارة الغرب إلى نوع آخر من الحضارة أفضل وأكمل ، تضم خير ما في تلك الحضارة ، وتقيم التوازن بين الجانب الروحي والجانب المادي ، وتجعل دعائمها الإيمان بالله ، والعلم ، والعدل الاجتماعي . وهنا يبرز الدور الذي يجب أن يقوم به المسلمون في هذا العصر انطلاقا من دينهم ليحققوا أمل البشرية في مستقبل أفضل .

٢ ـ تطور مفهوم الفلسفة في أوروبا وموقفنا كمسلمين منه :

ونقطة البداية في الإجابة عن التساؤلات التي طرحناها آنفا هي تتبع مفهوم الفلسفة في أوروبا في إيجاز ، وتحديد موقفنا كمسلمين منه ، واقتراح مفهوم إسلامي للفلسفة نابع من مبادئ ديننا واحتياجات مجتمعاتنا الفكرية والروحية .

ان كلمة « فلسفة » ـ كما نعلم جميعا ـ معربة عن اليونانية ، وهي في الأصل مكونة من مقطعين (Philos) بمعنى محبة ، و(Sophos) بمعنى الحكمة ، فيكون معناها محبة الحكمة . وذهب كثير من مؤرخي الفلسفة من الأوروبيين إلى أنها ابتكار يوناني ، وأنها معجزة على غير مثال سابق ، وأصبح رأيهم هذا بمثابة مسلمة من المسلمات حتى أن فيلسوفا كبيرا معاصرا مثل برتراند رسل ، مع ما عرف عنه من نزعة فكرية استقلالية ـ سلم به ، واعتبر أن « اليونان ـ وليس قدماء الشرقيين ـ هم الذين أنشأوا الرياضيات ، وابتدعوا العلم الطبيعي ، وابتكروا الفلسفة[١] ، مغفلا مع كثير من مؤرخي الفلسفة الأوروبيين أن الشرق هو الذي أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى .

على أن هذا الأمر ليس موضوع بحثنا الآن ، وإنما الذي يعنينا هو أن نشير إلى أنه قُدّر للفيلسوف اليوناني أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) أن يسيطر على الفكر الأوروبي في العصر المدرسي سيطرة تكاد تكون كاملة . وقد عرفت

(١) Russell (B'): History of Western Philosophy, London 1947, p. 21.

أوروبا فلسفته عن طريق العالم الإسلامي ، ويشير الأستاذ جيلسون ، أكبر مؤرخي فلسفة العصور الوسطى في أوروبا في عصرنا الى أن أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي كانت تتطلع إلى الفكر الاسلامي تريد أن تأخذ عنه وتفيد منه ، وقوى الاتصال بشكل ملحوظ بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي في هذا القرن . وكان لما ترجم من الكتب العربية واليونانية أثر كبير في وجود نشاط فكري هائل في أوروبا وظهور الجامعات . ولم تكن وظيفة الأساتذة المسيحيين في الجامعات في ذلك القرن تتعدى شرح أو قراءة كتب أرسطو المعروفة لهم لتلاميذهم[١] . وكان للفيلسوف إبن رشد أكبر الأثر في الفكر المدرسي بشروحه على أرسطو .

وكان ابرز مفكر لاءم بين المسيحية وفلسفة ارسطو ـ او على حد تعبير برتراند رسل ـ بين أرسطو والمسيح[٢] ـ في ذلك القرن القديس توماس الاكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤ م) ، وأصبح مذهبه اللاهوتي القائم على دعائم من فلسفة أرسطو مذهبا رسميا للكنيسة الكاثوليكية منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا .

وقد أحدث الربط بين العقائد المسيحية ومذهب أرسطو قيدا على الفكر الأوروبي زمنا ليس بالقصير ، وأصبحت الفلسفة عند المدرسين تفهم على أنها خادمة للدين (Ancilla Theologiae) ، وأصبح اللاهوت فلسفة ، والفلسفة لاهوتا ، وأقامت الكنيسة محاكم التفتيش لتنكل بأصحاب الآراء والنظريات العلمية الجديدة ، وكانت تصل عقوباتها أحيانا إلى حد حرقهم أحياء ، وما ذلك إلا لأنهم خالفوا ما هو مأثور عن أرسطو من نظريات ، وكانت مخالفة أرسطو في نظرها خروجا على العقائد المسيحية ، وهكذا كانت الكنيسة سلطة ظالمة رهيبة تقف عائقا امام أي تقدم فكري او علمي .

ونحن اذا عرفنا هذا عرفنا معنى التطورات اللاحقة في أوروبا في مجال الفكر .

---

(١) Gilson (Etienne): La Philosophie au moyen Age, Paris 1920, P.P 377-391.

(٢) History of Western Philosophy, P. 472.

فقد جاء عصر النهضة إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين بمثابة تمرد أو ثورة على سلطة الكنيسة ، واتجه المفكرون فيه إلى إحياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني ، وهو تراث وثني - وترجموه إلى اللغة اللاتينية ، وجعلوه مصدر فكرهم ووحيهم ، وسموا أنفسهم « الإنسانيين » ، ومذهبهم « الإنسانية » وعلى أيديهم استقلت الفلسفة عن الدين ، واتجهت في أغلب الأحايين إلى الإلحاد[1] ، وظهرت الفردية العنيفة في ميدان الفكر ، والعناية بالعلم المادي وتطبيقاته العملية ، وكل ذلك في إطار الغرور الشديد بالعقل الإنساني . ولم ينتج عصر النهضة شيئا ذا قيمة في مجال الفكر الفلسفي ، وكان الفلاسفة يرددون فيه الفلسفات القديمة : فكان منهم افلاطونيون ، وأرسطيون ، وآخرون يلفقون بين المذاهب المختلفة ، وآخرون يعلنون في مجال السياسة آراء منحطة تبيح الاستبداد[2] ، وتدعو الساسة الى اطراح كل قيمة خلقية في ممارسة الحكم ، أو يعلنون إفلاس العقل والوقوع في الشك المطلق[3]

ولم يكن ثمة انجاز جدير بالتقدير في عصر النهضة إلا ذلك المتعلق بنهضة العلوم الطبيعية على يد طائفة من العلماء من أمثال ليوناردي فنشي وفيسال وهارفي وكوبرنك وكيلر وجاليليو ، وكان عملهم في الحقيقة بداية النهضة العلمية الحديثة والمعاصرة في أوروبا .

وجاءت الفلسفة الأوروبية الحديثة منذ القرن السابع عشر الميلادي لتسير في نفس خطوط فلسفة عصر النهضة تقريبا ، وهي الابتعاد عن الدين ، والاعتداد بالعقل ، والعناية بالعلم المادي وتطبيقاته . وسار فلاسفة أوروبا المحدثون في اتجاهين رئيسيين : الاتجاه العقلي ، كما هو الشأن عند ديكارت

---

(١) تجلى هذا الالحاد في صور مختلفة كالتماس دين طبيعي في فلسفة افلاطون ، على نحو ما نجد عند فتيشينو (١٤٣٣-١٤٩٩م) و القول بوحدة الوجود كما اعلنه دي كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤ م) او انكار خلود النفس كما هو عند بومباناتزي (١٤٦٢ - ١٥٢٥ م) وكريمونيني (١٥٥٠ - ١٦٣١ م) استنادا الى تعاليم ارسطو ، وغير ذلك .

(٢) كما هو الشأن عند ماكيافلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) في كتابه « الامير »

(٣) الاشارة هنا الى الفيلسوف الفرنسي مونتني (١٥٣٢ - ١٥٩٢ م)

(١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) وسائر العقليين ، والاتجاه التجريبي ، وقد تزعمه بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) ومن جاء بعده من فلاسفة الانجليز التجريبيين . وتميز هؤلاء الفلاسفة عموما بالعناية بنظرية المعرفة من حيث إمكانها وطبيعتها وأدواتها ومناهجها ، وهم على الجملة أكثر اتزانا وهدوءا من مفكري النهضة .

أما الفلسفة الأوروبية المعاصرة ، وتبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى يومنا هذا ، فقد غلب على مدارسها ومذاهبها الإلحاد الصريح[١] نتيجة الغرور بتقدم العلوم المادية والصناعات في أوروبا ، أو التشاؤم الذي ساد بعض المجتمعات الأوروبية في اعقاب الحرب العالمية الثانية :

فمن مذاهب الفلسفة الأوروبية المعاصرة ما يؤمن بالتفسير المادي للوجود ، فليس ثمة في العالم إلا المادة وقوانين تطورها ، وما العقل إلا أسمى نتاج للمادة ، ولا يمكن فصل الفكر عن المادة ، ونمو الحياة الإنسانية ، فردية واجتماعية يتوقف تماما على الظروف المادية والاقتصادية ، والصراع بين الطبقات هو الذي يتحكم في سير التاريخ[٢] . والفلسفة عند هؤلاء هي النظر العقلي الذي يعمل على تغيير المعالم .

ومن هذه المذاهب ما يرى أن العالم لم يوجد إلا اتفاقا أو مصادفة ، فلا خلق ولا خالق[٣] .

ومنها ما يبدأ سيره من إيمان لا حد له بمنهج العلم التجريبي بحيث يجعل معيار الحقيقة التجربة الحسية وحدها ، ومن ثم لا مجال للتفلسف الذي يحاول تجاوز عالم الحس إلى ما وراءه ، والعلوم الجزئية كفيلة بحل المشكلات التي كانت تبحثها الفلسفة ، ولم يبق عند هؤلاء من مفهوم للفلسفة إلا أنها المنهج

---

(١) نقول هذا لأن منها ما يلتقي مع المسيحية او لا ينكر الألوهية ، ولكنها قليلة كمذهب برجسون المتوفى سنة ١٩٤١ م ومذاهب الوجودية المؤمنة كما يمثلها كيركجارد المتوفى ١٨٥٥ م ، او كما يمثلها في عصرنا جبريل مارسيل ، وكارل باسبرز .

(٢) الاشارة هنا الى الماركسية ، انظر
Lalande: Vocabulaire... etc., Art. «Materialisme Dialictique» Append;
Marx:- Contribution à la Critique de L'Economie Politique (1859) trad.1928, P.P 4-5, Preface.

(٣) من امثلة هذه المذاهب مذهب دارون في التطور .

الذي ينظم نتائج العلوم الجزئية[1] .

ومن فلسفات العصر أيضا ما ينكر بحث الفلسفة في الوجود باطلاق ، ويتجه إلى التحليل المنطقي لألفاظ اللغة وعباراتها على أساس أن كل لفظ ليس له ما صدق في عالم الحس فهو لفظ زائف ، وبالتالي فإن القضية التي يستخدم فيها مثل هذا اللفظ فارغة المعنى ، والفلسفة في مفهوم هؤلاء تحليل منطقي لعبارات اللغة وألفاظها . ولو امتد منهج الفلسفة إلى نطاق الدين لأصبحت بعض قضايا الدين التي تتحدث عن غيبيات لا معنى لها ، ومن هنا تعتبر هذه الفلسفة منتهية بطبيعة منهجها إلى تقويض أركان العقيدة الدينية ، حتى وإن لم يعن أصحابها بتحديد موقفهم من الدين صراحة[2] .

ويوجد من بين فلسفات العصر أيضا الفلسفة العملية التي اعتبر أصحابها صدق فكرة ما معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ، ومعيار الصواب والخطأ في مجال الأفكار والمعتقدات هو القيمة المنصرفة (cash Value) لها في دنيا الواقع . وقد صرح أحد زعمائهم بأن علينا أن نعود مرة أخرى إلى قول بروتا جوراس السوفسطائي : الإنسان مقياس الأشياء جميعا[3] .

وثمة فلسفة أخرى في عصرنا تنطلق من القول بأن حياة الانسان لا معنى لها ولا هدف منها إلاّ الإلحاد . ويرى بعض أصحابها وجود الإنسان على هذه الأرض مجرد مأساة، وأمرا غير مفهوم أو معقول. ويرى بعضهم الآخر حرية الإنسان بإطلاق في تحقيق ماهيته ، إذ لا إله يخلق وفق ماهية سابقة ، ولذلك يكون الوجود الإنساني سابقا على الماهية ، ومآل الإنسان إلى العدم ، فلا بعث

---

(1) نقصد هنا المذهب الوضعي عند اوجست كمت واتباعه كدوركيم وليفي برول وغيرهم ، وفي اطار مدرستهم ظهر علم الاجتماع الحديث الذي يتجه وجهة لا دينية ، وهذا المذهب وان كان قد ظهر في القرن التاسع عشر الا ان له انصارا الى اليوم .

(2) هذا هو اتجاه الوضعية المنطقية في عصرنا ، وهي مدرسة ظهرت في فيينا سنة ١٩٢٨ م ، وابرز ممثليها الان آير (Ayer) في انجلترا .

(3) المقصود هنا الفلسفة البرجماتية وهي التي نشأت في امريكا في مطلع القرن العشرين على يد بيرس المتوفى سنة ١٩١٤ م ، ووليم جيمس المتوفى سنة ١٩١٠ م ، وجون ديوي المتوفى سنة ١٩٥٢ م ، وهي الفلسفة السائدة في امريكا الآن .

ولا ثواب ولا عقاب . وهؤلاء يفهمون الفلسفة على أنها تبحث في الوجود الإنساني الواقعي المشخص وعلاقته بالكون والآخرين . ومنهم أيضا من يؤكد على عدم الإيمان بأي قيمة أخلاقية او حقيقية مؤكدة ، ويتجههون بعنف إلى الهدم فتوصف فلسفاتهم بوصف العدمية(Nihilism) .

وجميع هذه الفلسفات الأخيرة في رأينا عبثية ، من حيث أنها ترى الوجود الإنساني مجرد عبث ، وتشاؤمية الطابع ، وشاعت بوضوح في أعقاب الحرب العالمية الثانية ـ خصوصا في فرنسا ـ كرد فعل للمحن التي عانت منها المجتمعات الأوروبية . ومن أسف أنها تشيع في عصرنا شيوعا غير عادي عن طريق الكتابات الأدبية والمسرحية في أوروبا ، وهي كفيلة بالقضاء على أعظم ما أنتجته البشرية من حضارة لأنها تقتل في الإنسان طموحه ولا تجعل له هدفا ما يسعى إليه .

نحن إذن في العالم الاسلامي أمام خطر شديد ، وهو خطر تسرب مثل هذه المذاهب الفلسفية المعاصرة في أوروبا إلى أذهاننا بحيث تشل قدرتها الذاتية على التفكير ، وتنحرف بها إلى الإلحاد والهدم . وقد حدث شيء من ذلك فعلا ، فكل المذاهب التي اشرنا إليها لها انصارها ودعاتها في عالمنا العربي والإسلامي ، وهو أمر لا ينبغي أن نهون منه ، أو من آثاره على مجتمعاتنا الإسلامية على المدى القريب أو البعيد ، لأن معاول هدمها في هذه الحالة في أيدي بعض أبنائها ممن تمذهبوا بمذاهب معادية للاسلام ، آلوا على أنفسهم أن ينشروها مهما تكن النتائج ، إما لإيمان بها ، أو لتحقيق منافع ذاتية ، أو لأنهم مجرد أدوات في أيدي أعداء الاسلام يسخرونهم لتنفيذ مخططات استعمارية من نوع جديد .

ولعله قد اتضح الآن مما ذكرناه عن مفهومات الفلسفة في أوروبا منذ العصر الوسيط إلى الآن انها مرفوضة من وجهة نظر الإسلام، وهي غريبة على مجتمعاتنا الاسلامية لأنها تبعث في اوروبا من واقع تاريخها الحضاري والديني والسياسي والاجتماعي .

فمفهوم الفلسفة في أوروبا في عصر المدرسيين مرفوض لدينا ، فليس من

شأن الفلسفة في الاسلام ـ باعتبارها نظرا عقليا ـ الخضوع الأعمى لسلطة دينية شبيهة بالكنيسة ، فليس في الإسلام نظام كنسي ، أو سلطة علمية كسلطة أرسطو ، وكل إنسان يؤخذ منه ويرد عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم .

هذا ، ويذم القرآن الكريم التقليد للآراء السابقة الموروثة كما في مثل قوله تعالى : «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون »[١] . وينعى القرآن الكريم على أولئك الذي ألغوا أشخاصهم وعقولهم فعبدوا الأحبار والرهبان بمثل قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله »[٢] . ويتحدى القرآن الكريم المقلدين للعقائد الباطلة الموروثة بمثل قوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »[٣] ، وقوله تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون »[٤] .

يضاف إلى ما تقدم أن القرآن الكريم يدعو الإنسان صراحة الى استخدام المشاهدة الحسية مع النظر العقلي وذلك لمعرفة آيات الله تعالى في خلقه والآيات على ذلك أكثر من أن تحصى في هذا المقام[٥] .

على أن دعوة الإسلام العقل إلى النظر والاعتبار فيما حوله ، كما في قوله تعالى : « فاعتبروا ياأولي الأبصار »[٦] ، لا تعني أن العقل يتقدم الشرع ، لأن ملكات الإنسان ، ومنها العقل الاستدلالي محدودة ، ولأن العقل لا يكون في كل حالاته بمعزل عن الهوى أو العاطفة . ومن هنا ليس لدينا ما يضمن صدق أحكامه باستمرار . ولذلك كان من الضروري أن يلجأ الإنسان ـ مع

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٧٠

(٢) سورة التوبة ، آية ٣١

(٣) سورة البقرة ، آية ١١١

(٤) سورة الانعام ، آية ١٤٨ .

(٥) انظر في تفصيل ذلك بحثا لنا عنوانه « الانسان والكون في الاسلام » ، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٥ ، ص ٣٤ وما بعدها .

(٦) سورة الحشر ، آية ٢

استخدامه العقل - إلى الوحي ، فالعقل على حد تعبير الغزالي - في معرض رده على المعتزلة من المتكلمين - ليس بمأمن عن « العي والحصر »[1]

ولهذا فإن مفهوم الفلسفة الذي شاع في أوروبا منذ عصر النهضة الى الآن ، وهو أن الفلسفة هي الفكر العقلاني الحر الذي يسير في طريقة مستقلا عن الوحي وتعاليمه ، مخالف أيضا للاسلام ، فإن العقل في الإسلام مقيد بالوحي ، وإذا كان العقل يخطىء ويصيب فان النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاءنا به من عقائد واحكام عن طريق الوحي معصوم من الخطأ . ولهذا يجب دائما تصحيح ما يصل اليه العقل على اساس ما جاء به الوحي .

ولم يحد الفكر الاسلامي في مختلف عصوره عن هذا الاتجاه الذي يربط بين نظر العقل ، وأحكام الوحي ، فكان علماء التوحيد حريصين على إثبات ما جاء به الوحي من عقائد بواسطة إنظار العقل ، وبين شيخ الاسلام ابن تيمية في بعض مصنفاته موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، وحتى فلاسفة الإسلام الخلص ، ابتداء من الكندي في المشرق وانتهاء بابن رشد في المغرب ، كانوا معنيين دائما بالملاءمة بين نظر العقل وأحكام الوحي ، فأصابوا أحيانا واخطأوا أحيانا اخرى ، ولكنهم على كل الأحوال لم يعزلوا النظر العقلي عن الدين فيما عرضوا له من مباحث الفلسفة .

ولهذا لا ينبغي أن يتطرق إلى الذهن أن ما جاء به الاسلام من عقائد وأحكام يتعارض مع العقل ، وكيف يتعارض وقد عرض القرآن الكريم عقائد الإسلام على العقل ودعاه الى مناقشتها ليتميز الحق عن الباطل ، وهو حين يعرضها يدلل عليها بالحجة الواضحة ، كما يذكر العقائد المخالفة لها ، ثم يكر بالحجة عليها ، وكل ذلك من شأنه أن يثير عند المسلم حب البحث العقلي ليتأتى إيمانه لا عن تقليد وإنما عن اقتناع ويقين .

وقد وقع كثير من المفكرين في عالمنا من الذين تشبعوا بفكر الغرب ، بقصد

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢

أو بغير قصد ، في وهم الاعتقاد بأن نهضة العالم الإسلامي في هذا العصر لن تتحقق إلا بسلوك نفس الطريق الذي سلكته أوروبا منذ عصر النهضة ، ألا وهو التحرر من قيد الدين ، غير واعين الاختلاف بين مفهوم الدين ووظيفته عندنا ، وما يقابل ذلك عند الأوروبيين ، وغير مدركين أن انطلاق العقل في أوروبا في اتجاه معاد للدين إن هو إلا رد فعل لاضطهاد الكنيسة للمفكرين والعلماء ، وهو أمر لم يتفق لنا ولن يتفق في العالم الإسلامي ، إذ يمكن أن تتحقق الانطلاقة الفكرية والعلمية في ظل الإسلام ، وقد تحققت بالفعل في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية ، واستفادت منها أوروبا في بناء نهضتها الحديثة .

ولسنا في حاجة إلى إسهاب القول في أن معظم مفهومات الفلسفة المعاصرة في أوروبا مناقض للإسلام ، فهي تنطلق من الإلحاد ، وهو ظلمات بعضها فوق بعض ، وكل فيلسوف ينطلق في عصرنا من الإلحاد « كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها »[1] .

ولهذا يلزمنا أن نحدد مفهوما إسلاميا للفلسفة[2] تستمد عناصره من الكتاب والسنة ، والتراث الفكري للمسلمين ، يراعي احتياجاتنا الفكرية في واقع مجتمعاتنا الاسلامية .

والمفهوم المقترح يمكن تلخيصه في العبارات التالية :

الفلسفة هي الفكر الاستدلالي المنظم الذي يتناول بالبحث : الله والكون والانسان ، ليحدد علاقة الله بالكون والهدف من خلقه ، وعلاقة الانسان بالله ، وعلاقته بالكون ودوره فيه ، ورسالته في هذه الحياة التي تعتبر وسيلة إلى

---

(١) سورة الانعام ، آية ١٢٢ .

(٢) لعلنا نعدل في المستقبل عن استخدام كلمة « فلسفة » المعربة عن اليونانية ، ونستخدم كبديل لها كلمات عربية يمكن ان تؤدي نفس معناها مثل : حكمة فكر - اعتبار ، وهي الفاظ واردة في القرآن الكريم ، وادارها مفكرو الاسلام احيانا فيما بينهم وجعلوها مرادفات للفلسفة ، وقد اطلق بعض علماء الاسلام احيانا على العلوم والمباحث التي تعتمد على العقل : « العقليات » او « العلوم العقلية » او « العلوم الحكمية » .

حياة أخروية أكمل ، كما يتناول بالبحث المناهج التي يستطيع بواسطتها أن يفهم نفنسه اولا ، وأن يفسر ما حوله من ظواهر طبيعية أو اجتماعية لاستخلاص قوانينها أو سنن الله تعالى فيها ، ثانيا : وكذلك البحث في القيم التي يسلك وفقها في حياته ، أو ينظم على أسس منها مجتمعه ليغيره الى ما هو أكمل ، أملا في مستقبل جديد للبشرية ، وذلك كله على أساس ما جاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة من عقائد واحكام تشريعية وأخلاق تضبط علاقة الفرد بربه ، وبنفسه ، وبأسرته ، وبمجتمعه ، وتحكم سير المجتمع في تقدمه .

٣ ـ هل هناك فائدة من تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ؟

وإذا كانت أغلب مذاهب الفلسفة الاوروبية الحديثة والمعاصرة تسير في غير اتجاه الدين ، فهل نسمح بتدريسها في المرحلتين الثانوية والجامعية ، أو هل من الأفضل أن نحذفها من البرامج التعليمية لأنها ستزج بالطالب في معترك الآراء والمذاهب الإلحادية ، وتبث في عقله شبهات هو في غنى عنها ، وقد لا يخرج من دائرتها أبدا ؟

وهذا التساؤل له في رأينا ما يبرره ، فإن الطريقة التي يدرس بها تلك الفلسفة في معظم جامعاتنا العربية والإسلامية الآن لا يؤمن معها من أن تتسرب إلى الطلاب أفكار الحادية وشكوك فكرية ، والدولة الاسلامية لا ينبغي أن تترك هذه الشكوك وتلك الافكار على اختلاف صورها لتتسرب الى عقول الناشئة .

ومن السهل حذف الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة من برامج التعليم ، ولكن هذا ليس حلا للمشكلة : ذلك أن عصرنا بما ابتكره من وسائل إعلامية كالصحافة والإذاعة المسموعة والإذاعة المرئية والسينما والمسرح والقصة وغير ذلك ، وفن الدعاية المنظمة للمذاهب والآراء الاجتماعية والسياسية ، لا يجدى معه أي انغلاق . ويستطيع الطالب الجامعي أو المواطن العادي أن يقف على ما يشاء من المذاهب والآراء ، بوسائل متعددة ، إما عن طريق أجهزة الاعلام في البلدان الأخرى ، أو عن طريق الكتب والمجلات ، أو عن طريق السفر إلى الخارج . وتكمن الخطورة في هذه الحالة في أنه غير محصن ضد الأفكار التي

يسعى هو إلى معرفتها ، أو التي تفد إليه . وتحصينه ضدها يتحقق بوسيلتين :

الأولى : تنشئته منذ مراحل التعليم الأولى تنشئة إسلامية وفق برامج دراسية موضوعة بعناية ، ومن خلال كتب إسلامية هادفة ومؤثرة ، وتعويده على ممارسة عبادات الإسلام ، والالتزام بأحكامه التشريعية في المعاملات على اختلافها ، وتحققه سلوكا ـ لا علما فقط ـ بأخلاقيات الاسلام .

الثانية : تقديم مذاهب الفكر **الأوروبي إليه**[1] من خلال وجهة نظر نقدية إسلامية بحيث يقتنع في النهاية بأن الاسلام ، بما انطوى عليه من مبادىء ومثل ، يغني عن استيراد أي من تلك المذاهب .

ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن الحضارة الأوروبية الحديثة ، بجانبيها ، الثقافي والمادي ، قد غزت العالم كله ، وقلة من المفكرين فقط هم الذين يفطنون إلى نواحي الضعف والقصور فيها ، لأن العصر بوجه عام مبهور بما حققته من إنجازات علمية وتكنولوجية مذهلة .

وفائدة دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة أنها تبين للناشئة ما في الفكر الأوروبي من إيجابيات وسلبيات ، وكيف تطور هذا الفكر ، والخطوط التي سار عليها . كما أنها تشحذ عقولهم للبحث في مجالات متعددة من المعرفة ، وتستنهض هممهم للتفوق والابتكار والتجديد .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الفكري (الايديولوجي) بين أنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة ، وهو صراع يستند إلى فلسفات معينة تسود هذا المجتمع أو ذاك ، ومن ثم فإن برامج التعليم لا يجوز أن تغفل في تكوينها للطالب ثقافيا ، المواد التي تعينه على فهم مجريات الأمور في عصره ، وعلاقات عالمه الإسلامي بمختلف

---

(١) ليس هذا مقصورا على اقسام الفلسفة بكليات الآداب او التربية فقط ، وانما يقدم الفكر الاوروبي الى طلاب الكليات الأخرى ، كالحقوق والتجارة والاقتصاد والعلوم السياسية ، ويقدم ايضا الى اقسام الدراسات الاخرى في كليات الآداب والتربية ، بحسب موضوع التخصص .

الدول والكتل السياسية المعاصرة ، ومن بينها الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

٤ ـ الاتجاهات الفكرية الحالية التي تحكم تدريس الفلسفة الاوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة :

من الملاحظ بوجه عام أن أقسام الدراسات الفلسفية في الجامعات العربية والإسلامية قد نشأت على نفس النمط الذي توجد عليه مثيلاتها في العالم الغربي[١] .

واذا نظرنا الى مادة الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، وجدنا أن تدريسها في جامعاتنا يرتبط بالاتجاه الفكري أو نوع الثقافة الذي يتميز به الأستاذ القائم بالتدريس ، وثمة اتجاهات معينة تحكم تدريسها ، ويمكن أن نلخصها فيما يلي :

(١) اتجاه يغلب عليه التقليل من شأن العرب باعتبارهم من الجنس السامي ، ويرى أنهم ليسوا أهلا للفكر الفلسفي المترابط ، ولا كذلك الأوروبيون باعتبارهم من الجنس الآري ، وهو اتجاه ظهر في أوروبا في القرن الماضي ، وكان له فلاسفته ومفكروه ، ولكن لا يزال له بعض الأثر عند بعض المفكرين في عالمنا يبدو من خلال تمجيدهم الفكر الأوروبي وحده ، وكأن الشعوب الاخرى لا فكر لها يذكر .

(٢) اتجاه يغلب عليه الطابع المسيحي ، ويتناول المذاهب الفلسفية الأوروبية من خلال منظور مسيحي أرسطي ، فيشيد بمن اتجه من فلاسفة

---

(١) لو أخذنا قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة كمثال ، وهو أقدم قسم لهذه الدراسات في العالم العربي ، لوجدنا انه منذ نشأته في سنة ١٩٢٥ م وهو يتبع النموذج الفرنسي ، ويركز على أهمية الدراسات الكلاسيكية اليونانية والرومانية ، وعلى تاريخ الفلسفة الأوروبيه بمختلف مجالاتها . وقد كان للمرحوم أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر الأسبق ، والذي عين أستاذاً بهذا القسم سنة ١٩٢٨ م ، فضل إرساء دعائم الدراسات الفلسفية الإسلامية في برامجه ، في وقت كانت الدراسات الأوروبية مسيطرة فيه تماماً على برامج كلية الآداب ، وله الفضل ايضاً في تخريج رعيل من الأساتذة المتعمقين في الفكرين الإسلامي والأوروبي على السواء .

أوروبا المحدثين أو المعاصرين نحو المسيحية ، وينقد بعنف من سار منهم في الاتجاه اللاديني .

(٣) اتجاه يغلب عليه تفسير مذهبي معين : فاحيانا يكون تقييم المذاهب الفلسفية الأوروبية على أساس من المذهب الماركسي ، او الوجودي ، او التعصب للعلم المادي (Scientism) ومناهجه ، او المذهب البرجماتي ، اوغير ذلك .

(٤) اتجاه حيادي عازل للدين يعرض المذاهب الفلسفية الأوروبية كما هي . ولكل من هذه الاتجاهات الأربعة خطورته على عقول الناشئة ، وما يفعله معظم المختصين في الفلسفة الاوروبية الحديثة والمعاصرة عند تدريسهم لها او نقدهم لمذاهبها انهم يستعيرون وسائل التدريس او النقد ذاتها من الشرق أو الغرب ، فالواقعي يرد على المثالي ، والماركسي يرد على البراجماتي ، والوضعي المنطقي يرد على كل من يخالفه في النظرة ، سواء اكان مثاليا ام ماركسيا أم براجماتياً ام وجوديا وهكذا ينقل هؤلاء الأساتذة الصراع الأجنبي حول الآراء والمذاهب الفلسفية الى ارض الاسلام ، وكأن تخصصهم الجامعي في هذا الميدان من الدراسات يفرض عليهم فرضا إغفال الاسلام وتراثه الفلسفي عند تقييم ما درسوه ويدرسونه .

ولهذا فاننا في أشد الحاجة الى منهج اسلامي في دراسة الفكر الأوروبي وتدريسه ، ونقده وتقييمه ، وفيما يلي سنحاول تحديد معالم هذا المنهج .

(٥) المنهج المقترح وقواعده :

يتألف هذا المنهج من مجموعة قواعد تصلح في رأينا اساسا لتدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، وهي كما يلي :

أولا : ضرورة الربط في التدريس بين الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة والاسلام وتراثه الفلسفي ، وهذا المنهج الارتباطي يجنبنا اعتبار اي من هاتين المادتين كافيا بذاته ، او لا علاقه له بالآخر مع أن العلاقة بين الفكر الاسلامي ، والفكر الاوروبي ثابتة تاريخيا ، وعطاء الأول للثاني لا ينكر .

ثانيا : تتبع الاصول الاسلامية للفلسفة والعلم الاوروبيين في عصر النهضة باعتبارهما ممهدين للفلسفة والعلم في اوروبا الحديثة والمعاصرة ، وذلك لبيان ان النهضة الاوروبية ، خصوصا في ميدان العلوم التجريدية ومناهجها ، لم تكن لتتحقق الا عن طريق جهود فلاسفة الاسلام وعلمائه . وانتقال تراثهم الى الغرب اللاتيني منذ القرن الثاني عشر الميلادي حين نشطت حركة الترجمة للكتب الفلسفية العربية .

ثالثا : يجب عدم تطويع الاسلام لأي مذهب فلسفي باسم التحديث كما يجب إخضاع مشكلاتنا المعاصرة لمبادىء الاسلام واسسه وروحه ، لأن الاسلام وحي ثابت ، وما عداه من آراء البشر حادث متغير ، ولا يجوز إخضاع ما هو ثابت لما هو متغير .

رابعاً : مذاهب الفلسفة في عالمنا المعاصر . اجتهادات قابلة للصواب والخطأ ، ومن ثم ليس لها صفة الحقائق الثابتة ، او العمومية ، فلكل امة عقائدها وقيمها وفلسفتها النابعة من واقع تراثها ، وما يصلح لمجتمعات الشرق او الغرب لا يصلح بالضرورة لمجتمعاتنا ، بل قد يوقع بها ابلغ الضرر ، ولهذا لا يجوز ان نستورد فلسفات هي نتاج عصرها وبيئتها ، ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر[1] .

خامساً : ضرورة التأكيد على ان الفلسفات الأوروبية المعتدة بالعلم الطبيعي وحدة ومناهجه متعارضة مع الاسلام ، وليس التعارض بين العلم الطبيعي والاسلام وانما بين فلسفة العلم في الغرب والاسلام ، وهي تلك الفلسفة التي آفتها إبعاد : فكرة الاله الخالق عن ميدان البحث ، وحصر اليقين في دائرة الحس .

والدليل على انه ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعي والاسلام ان العلم الطبيعي ينظر اليه في الاسلام على انه العلم بمخلوقات الله ، وهو يقودنا الى

---

(١) اصاب الفيلسوف البريطاني المعاصر وبرتراند رسل حين قال: « ان الفيلسوف هو نتاج بيئته » وانه قد « تبلورت وتركزت فيه الافكار التى كانت سائدة في مجتمعه الذي هو جزء منه »
History of Western Philosophy, P. 5.

العلم بالله ، فلا تعارض اذن بين العلمين ، و« كلما كانت معرفتنا بالمصنوعات اتم كانت معرفتنا بالصانع تعالى اتم واكمل »[٢] ، والذين يحصرون اليقين في دائـرة الحس « يعلمـون ظاهـراً مـن الحياة الـدنيا وهـم عن الآخـرة هم غافلون »[٣] ، « ذلك مبلغهم من العلم »[٤] .

سادسـاً ـ ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الاوروبية الحديثة والمعاصرة على اساس من ابراز مدى نجاحها او اخفاقها عند التطبيق العملي لها في المجتمعات الذي ظهرت فيها . وسيتبين بوضوح ان دعاة الالحاد في عصرنا حين يروجون لمذاهبهم لخدمة اهدافهم ومخططاتهم في مجتمعاتنا ، وحين يعلنون انهم تقدميون او موضوعيون او متحررون فكريا ، او دعاة سلام ، او ما شابه ذلك من دعاوى ، فانهم لا يرددون في الواقع الا شعارات خادعة لم يتحقق من ورائها شيء في واقع مجتمعاتهم التي تئن تحت وطأة الانحلال الخلقي ، او القهر والاستبداد ، او التمييز العنصري ،او التحلل الاجتماعي المتمثل في حركات الرفض المعاصرة بين الشباب ، او غير ذلك من ظواهر هي ثمرة الابتعاد عن الله ، واقصاء الدين عن واقع المجتمع ، او محاربته علانية .

سابعاً : ويجب في كل الأحوال تمكين الطالب الجامعي من المعرفة الموضوعية بالمذاهب الفلسفية الاوروبية الحديثة والمعاصرة،وتعويده على نقدها على اساس منهج العقل ، ثم تمكينه من نقدها وتقييمها على اساس من عقائد الإسـلام وشريعتـه وقيمتـه الخلقية وذلـك ليتحـقـق الطالـب من ان الاسلام قادر على مواجهة فكر العصر وتجاوزه الى ما هو افضل واكمل ، وليست هذه هي المرة الأولى التي يواجه الاسلام فيها تحديا من قبل المذاهب الفلسفية والمعتقدات والديانات الباطلة ، ففي العصر العباسي مثلا شاعت مذاهب وآراء وديانات فاسدة تسربت الى المجتمع الاسلامي نتيجة احتكاك ابنائه بأبناء الشعوب المفتوحة . فتصدى علماء الاسلام آنذاك لهذا الخطر

---

(٢) فصل المقال لابن رشد ، ص ٢

(٣) سورة الروم ، آية ٧

(٤) سورة النجم ، آية ٣٠

بدراسة المذاهب والأفكار الوافدة في اصولها ومصادرها كما هي ، ثم ردوا عليها بمنطق العقل ، ليبينوا بطلانها، ثم اثبتوا ان الاسلام يغني عنها ويدفع عنا ضررها . ولنا في جهود علمائنا السابقين قدوة ، فالغزالي لم يكتب « تهافت الفلاسفة » الا بعد ان تعمق في دراسة الفلسفة ومذاهبها ، حتى فاق علمه بها علم الفلاسفة انفسهم فيما يرى البعض ، وبذلك امكنه ابطال ما انطوت عليه الفلسفة انذاك من آراء مناقضة للعقيدة الاسلامية ، وكذلك فان علم شيخ الاسلام ابن تيمية بالفلسفة ومذاهبها ، والتصوف وفلسفته ، والمنطق وبراهينه ، هو الذي مكنه من ان ينتصر في النهاية لعقيدة السلف ، ويبعد عن المسلمين خطر المذاهب الالحادية ،أو الحائدة عن طريق الحق .

وبعد ، فان هذه القواعد العامة في تصوري كفيلة ـ اذا روعيت في تدريس الفلسفة الاوروبية الحديثة والمعاصرة ـ بان تدرأ عنا خطر الالحاد ، وذوبان شخصيتنا في شخصية الغير ، وبأن تحول بين شبابنا وبين ذلك الاعجاب الشديد بالفكر الاوروبي . وهو الاعجاب الذي يعمي ويصم في كثير من الاحيان بحيث يدفع كثيرا منهم الى حد اتخاذ ذلك الفكر مثلا اعلى لهم في الحياة ، دون وعي بما ينطوي عليه ذلك من خطر داهم على مجتمعاتهم الاسلامية .

وفي نهاية هذا البحث اود ان اتقدم ببعض اقتراحات لحلقة الانسانيات والفلسفة والآداب والفنون ، تتعلق بالوسائل العملية لتحقيق الأهداف التي اشرنا اليها : وهي :

أولا : توجيه البحث في الدراسات العليا (في مرحلتي الماجستير والدكتوراه) في ميدان الفلسفة الحديثة والمعاصرة وجهة اسلامية ، بحيث يقوم الاساتذة المشرفون على الابحاث بتوجيه طلابهم الى ضرورة تتبع المصادر الاسلامية للفكر الاوروبي ، او عقد الموازنات بينه وبين الاسلام وقيمه ومبادئه وتراثه الفلسفي والحضاري .

ويترك لكل جامعة تحديد الوسائل لتحقيق هذا الهدف . وفي رأينا انه اذا

نص في لوائح الجامعة على ان ربط الطالب بين الفكر الاوروبي والفكر الاسلامي شرط ضروري في قبول الرسالة للمناقشة ، او ان هذا الربط يدخل في الاعتبار عند وضع التقدير لها ، فان هذا مما يحقق الهدف المنشود ، ويخرج لنا جيلا من اساتذة هذه المادة يضطلع برسالته العلمية على افضل وجه ، ويتصف بالاصالة في البحث والتفكير .

ثانيا : رصد جوائز ومكافآت مجزية للدراسات الفلسفية التي تتوخى دراسة المذاهب الفلسفية الأوروبية الحديثة والمعاصرة على ضوء الاسلام وقيمه ، والرد على مذاهبها الالحادية ، وكشف اضرارها وآثارها السيئة على مجتمعات عصرنا .

ثالثا : انشاء **معهد اسلامي لدراسة الفكر الأوروبي** تكون مهمته **البحث العلمي فقط**، ويهدف الى دراسة هذا الفكر من وجهة نظر الاسلام في مختلف مجالاته ، وتكون فيه شعبة لدراسة المذاهب الفلسفية ، واخرى لدراسة علم النفس ،وثالثة لدراسة علم الاجتماع ، ورابعة لدراسة علم الاقتصاد وخامسة لدراسة العلوم السياسية . ويعكف الباحثون فيه على التأليف العلمي ذي المستوى الرفيع ، كل في ميدان اختصاصه (وقد يكون البحث فيه جماعيا ايضا) . وتقوم الجامعة التي سيكون المعهد تابعا لها بنشر مؤلفات الباحثين ، وترجماتها الى بعض اللغات الاوروبية .

ويحسن ان يوجه هذا المعهد اهتمامه الى الفكر الاوروبي المعاصر وحده ، ليرصد اتجاهاته المختلفة ، وآثاره على عالمنا المعاصر ، ويحدد موقفنا منه كمسلمين بشكل واضح ومحدد ، ويتجاوز ذلك الى اقامة العلوم الانسانية عموما على اسس ومبادىء اسلاميةمن القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

سليمان عبد الشهيد

بناء الشخصية : موضوع ذو اهمية عامة

إن نقاط التشابه بين علم النفس والدين لا تكون دائما ظاهرة . فإن الناس يميلون للنظر إلى علم النفس بإعتباره علما . . . موضوعيا ، قائما على أساس تجريبي ، في حين ينظرون إلى الدين بإعتباره شخصيا ، لا يتفق مع العقل ، وواحدا من أكثر الأشياء التي تعد غير قابلة للإثبات . وأود أن أناقش تلك المواقف المختلفة ، والكلمات التالية بواسطة ألبورت (١٩٥٥) سوف تعاون في إيضاح موقفي : « إن علم النفس يختلف عن الرياضيات أو علم الطبيعة أو البيولوجيا ، في أنه ليس بعلم موحد ، ولكنه يعد مجموعة من الحقائق والآراء التي تتوقف وثاقة صلتها بالنسبة لخير الإنسان ، والدين على الآراء المعينة والحقائق التي يعتنقها الإنسان». والآراء والحقائق التي سوف أتناولها هنا هي تلك التي تتصل بنمو الشخصية . وإذا كان ثمة صلة على الإطلاق بين الدين وعلم النفس فإن تلك الصلة تتمثل في إهتمامهما المشترك بالنمو الصحي بالنسبة للأفراد . فكل من الدين ونظرية الدينامية النفسية يهتمان بما يسمى بالشخصية وبناء الشخصية ؛ ومن الممكن تعريف الشخصية بأنها « ذلك القالب المتماسك من الأفكار ، والعادات ، والتصرفات التي تضفي على السلوك الإنساني عنصرا من التميز ، والاستمرار والتوافق . » (أحمد) . وإنه بمقتضى ذلك الإطار من

الوحدة المتضمنة في بنيان الشخصية يكون من الممكن التنبؤ بسلوك شخص معين في موقف معين .

وبعد أن نقوم بمناقشة الشخصية ، سوف نتحدث عن عملية التكامل (التي تعد بمثابة مفهوم فني ومألوف في علم النفس) . ونستطيع تعريف التكامل بأنه « الإنسجام بين مكونات الشخصية ، أو المقدرة على مواجهة الضغوط ، أو وجود فلسفة موحدة عن الحياة » .

إن الدين والعلاج النفسي يتشابهان في إصرارهما على الحاجة لوجود مثل تلك الوحدة والإتساق في الشخصية . فكلاهما يعلم أن العقل السليم يتطلب وجود تنظيم متسلسل للعواطف ، وأنه من المألوف أن يكون ثمة عاطفة سائدة تحوزعلى المركز الغالب ، ونجد أن نقطة الإتصال الرئيسية بينهما تتمثل في شغل ذلك المركز الغالب .

ومن وجهة نظر التحليل النفسي ، فإن العواطف السائدة التي تتعلق بالعائلة ، أو الفن ، أو العمل أو الابداع إلخ ،تعد جميعها متساوية في قيمتها لو أنها نجحت في تركيز «الطاقة»بصورة ملائمة وإضفاء بعض النظام على الفكر والسلوك . ومعظم المعالجين النفسيين لا يصرون على أن يكون الاهتمام القوي الغالب للإنسان إهتماماً دينياً بالضرورة ، ولكن الأشخاص المتدينين بالطبع لا يوافقون على ذلك ، ويلقون السؤال عما إذا كانت تلك العواطف الدنيوية تعتبر عناصر ملائمة تؤدي إلى التكامل ويبثون الشك بالنسبة لقدرتها على إنماء شخصية « صحية » متكاملة .

الدين : إعادة فحصه وإعادة تعريفه :

إنني أعتقد أن الحل الجزئي لهذا الجدل يكمن في توسيعنا لتعريف الدين ، ومن الوجهة التقليدية ، كان ينظر إلى الدين باعتباره مجموعة منظمة من المعتقدات والطقوس التي تتركز حول كائن أو كائنات غيبية . ولكن التعريفات التي من مثل ذلك النوع تعد ضيقة للغاية ومضللة . لقد قدم إيريك

فروم (١٩٥٥) تعريفا يمتاز بأنه أكثر شمولا ويعد مفيدا في نقاشنا هذا . فهو قد عرف الدين بأنه مجموعة من الأفكار والأفعال التي تشترك فيها مجموعة من الناس تمنح الشخص نظاما للتكيف وهدفا للعبادة . ومثل ذلك التعريف يشمل جميع المعتقدات سواء كانت إلحادية أو مؤمنة بوجود الله . وهو يشمل أيضا جميع التنظيمات الدنيوية (السياسية والإقتصادية) مثل الفاشية المعاصرة ، التي لا تعتبر عادة أنها أديان ، ولكنها تعد من الناحية السيكلوجية جديرة بهذا الاسم . ومن ثم فإن الدين يمثل نفس المفهوم الذي يشير إليه التحليل النفسي بإعتبار أنه فلسفة موحدة للحياة . وإذا كان الشخص محروما من مثل تلك الفلسفة يمكننا القول أن شخصيته تفتقر إلى التماسك . . الذي يعد صفة حيوية في الصحة النفسية المعيارية .

ويستمر « فروم » في قوله أن حاجة الإنسان لنظام عام للتكيف وهدف للعبادة تعد راسخة تماما منذ أن وجد الإنسان . وهو يفسر أن عدم الإنسجام في حياة الإنسان يبث حاجات تتخطى إلى حد بعيد تلك الحاجات التي تنبعث من أصله الحيواني ، ويؤدي ذلك إلى ظهور حافز ملحّ لاستعادة الوحدة والتوازن بينه وبين الطبيعة ، وأنه يبذل جهده لاستعادة تلك الوحدة والتوازن الفكري في المرتبة الأولى بواسطة تكوين صورة عقلية شاملة للعالم لتكون مرجعا يستطيع أن يستعين به للحصول على إجابة للسؤال أين يقف وما الذي يجب أن يفعله ؟

ولقد ثبتت صحة رأي « فروم » بإسهاب بمقتضى حقيقة بروز أهمية الدين في التاريخ ، ولقد قام كل من علماء اللاهوت ، وعلماء النفس والعلماء بعلم الإنسان بتطبيق دراسات مفصلة عن تلك النقطة ، والحقائق التي نتجت عن تلك الدراسات أثبتت لنا أنه ليس ثمة حضارة ماضية ، وليس ثمة حضارة مقبلة لو لم تعتنق ذلك التعريف الواسع للدين . وتبعا لذلك ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه أمام علماء الدين والمعالجين النفسيين ليس هو إذا ما كان ثمة دين أم لا ، ولكنه هو أي نوع من الدين ؟ . . ذلك السؤال الذي سوف أتناوله بالدراسة في الأجزاء الباقية من هذه المقالة .

تقييم القيمة السيكولوجية للدين :

نظرا لأن الحاجة لوجود نظام للتكيف وهدف للعبادة تعتبر جزءا لا يتجزأ من وجود الإنسان ، فإن الإنسان في رأي « فروم » ليس لديه حرية الاختيار ، بين أن يكون له مثل عليا أم لا . إن جميع البشر يعتنقون المثل العليا وينشدون شيئا يؤمنون به ، ونستطيع أن نرى أن أفضل ما يخرجه عقل الإنسان وأيضا أسوأ ما يخرجه مما يتماثل مع عمل الشيطان بعد تعليمات صادرة من مذهبه المثالي ، وليس من طبيعته البشرية . ومن ثم فإن الرأي النسبي القائل بأن اعتناق الانسان لبعض المثل العليا أو بعض الإحساس الديني هو شيء قيم في حد ذاته يعد خاطئا ومضللا .

وهكذا ، فإنه يجب أن نفهم جميع المثل العليا بما في ذلك تلك التي تبدو في الأيديولوجيات الدنيوية بإعتبارها تعبيرات عن نفس الحاجة ، ويجب أن نصدر الحكم على تلك المثل بالنظر إلى مدى إسهامها في النمو الصحي ونمو«العقل» ، الإنساني ، كما يجب أن نصدر الحكم عليها طبقا لمدى إجابتها لحاجة الإنسان من التوازن والإنسجام في حياته .

إن علم النفس ، بإعتباره واحدا من العلوم ليس من الممكن أن يثبت أو يدحض إدعاءً معينا للدين يتعلق بالحقيقة ، ونعني بذلك أن « الحقائق » المطلقة أو الغيبية الخاصة بالدين ليست متاحة أمام التحقيق العلمي ، ولكننا نستطيع ملاحظة أثر دين معين على السلوك اليومي للفرد . ونحن نستطيع تفادي السؤال الخاص بما هو الدين ، ونوجه إهتمامنا لدراسة ما الذي يقوم به الدين . إننا نستطيع (بل ويجب علينا) أن نحلل ليس فقط الجذور السيكلوجية للديانات المختلفة ، ولكن أيضا قيمتها السيكلوجية .

ويوجد تحت تصرفنا عدد كبير من الأدلة التي تتضمن بعض القواعد التجريبية الضرورية الخاصة بالنمو والتطور السيكلوجي . إن علماء النفس الإنسانيين والمحللين النفسيين في الوقت الحالي يقومون بتكوين بيانات مفصلة

في محاولة لتلخيص بعض القيم المعينة التي يعتبرونها متطلبات أساسية للصحة النفسية أو للحالة السوية ، ومن تجاربهم الإكلينيكية الواسعة المشتركة نستطيع أن نلمس ظهور إتفاق جماعي عام في الرأي . وهكذا فإننا نستطيع الآن إلى حد بعيد أن نقررَ مغزى الديانات المختلفة من الناحية السيكلوجية عن طريق مقارنتها مع قائمة القيم المتعارف عليها التي تقود الشخصية تجاه الحالة«السوية».

مقارنة البيانات المختلفة الخاصة « بالشخصية السوية » والقيم الاسلامية

إن السؤال الخاص بمكونات الشخصية السوية الصحية يهم علم النفس كثيراً ، ويعتبر البعض أن هذا السؤال يتوقف على القيم ويفضلون تركه بدوّن جواب ، أما البعض الآخر ، وخاصة علماء النفس الإنسانيين ، فقد حاولوا الإجابة على ذلك السؤال مستخدمين أساليبهم الإبداعية ، والتي تتصف في نفس الوقت بالتجريبية الجديرة بالإحترام ، وهم قد توصلوا الى تكوين أوصاف نظرية بالنسبة للشخصية السوية من خلال تجاربهم الإكلينيكية الواسعة وتحليلهم للحالات المختلفة التي تمر أمامهم .

وفي القسم التالي سوف أناقش القوائم الخاصة بشوبن، وألبورت، وماسلو على التوالي . وبعد ذلك سوف أقارن تلك الديناميات النفسية والرغبات الإنسانية ببعض القيم والمثل العليا الإسلامية .

أ ـ نموذج شوبن للتكيف المتكامل :

أولا: الشخص السوي ، طبقا لشوبن (١٩٥٧) هو « الشخص الذي تعلم أن يحصل على أقصى الإشباع في الكثير من المواقف عن طريق إضاعة بعض الفرص الموجودة أمامه الخاصة بتحقيق الراحة والسرور المباشرين في سبيل الحصول على بعض المكافآت التي لا تزال بعيدة الامد » . والشخص السوي يستطيع أن يقوم بفعل ذلك عن طريق التحكم في نزواته من خلال الإشارات الرمزية التي يقدمها لنفسه في عملية تقديره لنتائج تصرفه ، ومن

خلال عملية إستخدام الرموز ، يستطيع الشخص أن يتخيل النتيجة المقبلة لتصرفاته في حاضره السيكلوجي ، ونتيجة لذلك ، فإنه يتمكن من إزدياد سيطرته على نفسه ، ويقلل من الحاجة إلى إيجاد سيطرة خارجية .

ثانيا : الشخص السوي هو الشخص الذي يتحمل المسؤولية عن أفعاله . وهو لا يختلق أعذارا لنقائصه أو فشله ، ويكون أمينا وليس مخادعا . ويكون راغبا في دفع ثمن ما ينتج عن تصرفاته طبقا للقيم التي يعتنقها .

ثالثاً : الشخص السوي « يكون محبا للغير ويود أن يكون موضع ثقة وإعتماد ، وتكون جميع تصرفاته نابعة من إهتمامه الحقيقي بصالح الآخرين ، ومن ثم يكون مصدر قوة للمجتمع بدلا من أن يكون عبئا عليه . وهو يهتم بصالح الآخرين ، وباختصار يكون لديه شعور بالمسؤولية الإجتماعية .

رابعاً : إنه يكون لديه ما يسميه شوبن بالإهتمام الإجتماعي الديمقراطي ، وهذا لا يتضمن الإهتمام بالآخرين فحسب ولكنه يتضمن أيضا تقديرا للأشخاص يفوق تقدير الأشياء ، ورغبة في المشاركة في العلاقات المفيدة مع الكثير من طبقات الأشخاص ، بما في ذلك هؤلاء الذين لا يكون على معرفة متبادلة معهم .

وأخيرا ، فإن الشخص السوي يكون لديه مثل عليا ومبادئ يحاول أن يحتذي بها بالرغم من أن ذلك غالبا ما يكون دون مقدرته . ولكن شوبن يشرح لنا أن « التكيف المتكامل لا يتكون من إحراز الكمال ولكنه يتكون من محاولة التصرف طبقا لأفضل مبادئ السلوك التي يتوصل لها إدراك الإنسان » .

وباختصار ، فإن نموذج شوبن يتكون من :

١ ـ التحكم في النفس
٢ ـ المسؤولية الشخصية
٣ ـ المسؤولية الإجتماعية
٤ ـ الإهتمام الإجتماعي الديمقراطي

ب ـ بيان ألبورت الخاص بالشخصية السوية :

إن جوردن ألبورت (١٩٦٠) الذي يعد واحـدا من أكثـر علماء النفس شهرة في أمريكا ، قد كون بيانا مماثلا للشخصية السرية . وقد قدم المقاييس التالية مع وصف مختصر لكل منها .

١ ـ توسيع الأنا ـ أي المقدرة على الإهتمام بأشياء تتعـدى جسـد الإنسـان وممتلكاته المادية .

٢ ـ التجسيم الذاتي ـ الذي يتضمن المقدرة على الربط الذهني بين طابع الشعور بالنسبة للتجارب الحـاضرة وبـين طابـع الشعـور بالنسبـة للتجـارب الماضية ، بشرط أن تكون التجارب الماضية قد قامت في الواقع بتقرير خاصية التجارب الحاضرة . وهو ايضا يتضمن المعرفة بأن أفقنا الشامل للحياة يعد أكثر إتساعا من أن يضغط في جمود الحاضر .

٣ ـ الفلسفة الموحدة في الحياة (التي قد تكون أو قد لا تكون دينية) التي تعد إطلرا من المعنى والمسؤولية يتوافق مع النشاطات الرئيسية في الحياة .

٤ ـ مقدرة الشخص على إقامة الصلة الحميمة العميقة مع الآخرين والتي من الممكن أن تسمى « انبساط اللبيدو » .

٥ ـ امتلاك المهارات الحقيقية والقدرات والإدراكات التي يمكن بواسطتها مواجهة المشاكل الواقعية في الحياة .

٦ ـ النظـرة الرحيمـة لجميع المخلوقـات الحية ، التـي تتضمـن إحتراما للأشخاص وميلا للمشاركة في النشاطات العامة التي تؤدي إلى تحسين مستقبل الإنسان .

ج ـ وصف ماسلو للأشخاص الذين حققوا ذاتهم :

لقد كان ابراهام ماسلو هو المؤيد الأساسي لتطبيق البحـث السيكلوجـي الإنساني ، ولقد تفوق في دراسته للأشخاص الذين حققوا ذاتهم . وطبقا له ،

فإن هؤلاء هم الأشخاص الذين قد أشبعوا حاجات أساسية فسيولوجية وسيكلوجية والذين قد تختلف أهدافهم عن الأشخاص «العاديين»،وهم بعد أن يشبعوا حاجتهم للأمن ، والحب ، والإنتماء والتقدير ، يستطيعون أن يركزوا وقتهم وجهدهم على نشاطات تتدخر المكافأة لهم . ومن ثم فإن تحقيق الذات يعد أسمى الحالات في التسلسل الهرمي للحاجات الخاص بماسلو .

إن الشخص الذي يكون قد حقق ذاته لا يبدي شخصية «سوية»،بالمعنى الإحصائي أو العادي لكلمة ، بل إنه يكون شخصا ممتازا ولكننا نستطيع النظر إليه باعتباره شخصا قد حقق قدرات كامنة إنسانية إيجابية معينة ، ومن ثم فإنه يبدي مجموعة من الخصائص السيكولوجية والأخلاقية المرغوب فيها . ويصف ماسلو (١٩٥٤) تلك الخصائص كما يلي :

١ ـ إدراك أكثر فعالية للحقيقة وإقامة علاقات أكثر ملاءمة معها . وهؤلاء الأشخاص في مجموعهم يبدو أنهم يستطيعون رؤية الحقائق المحجوبة أو المشوشة بسرعة أكبر وبشكل أكثر صحة من الآخرين .

٢ ـ التمييز بين الوسائل والغايات ، والخير والشر ، فإنهم يتمسكون بالأخلاق بقوة ولديهم معايير أخلاقية محددة .

٣ ـ التركيز على مشاكل العلاقات الإنسانية ـ فإنهم يتكيفون مع ويركزون بقوة على مشاكل تكمن خارج أنفسهم ، إنهم يركزون على المشاكل بدلا من أن يركزوا على أنفسهم .

٤ ـ بنيان الشخصية الديمقراطي ـ إنهم يستطيعون أن يكونوا ، بل هم في الواقع ودودون مع أي شخص ذي شخصية ملائمة بصرف النظر عن الطبقة ، أو التعليم ، أو العقيدة السياسية ، أو الجنس أو اللون .

٥ ـ الإرتباط العاطفي المتزايد مع الجنس البشري ـ أي الشعور بالتعاطف الوجداني مع البشر بدلا من الشعور بالغضب أو نفاذ الصبر أو الاشمئزاز .

٦ ـ القبول المتزايد للذات ، وللآخرين ، وللطبيعة ـ إنهم يقبلون

نقائصهم ونقائص الآخرين ، وهم يميلون إلى قبول أعمال «الطبيعة» ، بدلا من الجدال معها لأنها لم تقيم الأشياء بشكل آخر .

٧ ـ الإستقلال المتزايد ـ أي يكون لديهم إعتماد أقل على البيئة المادية والإجتماعية ، وذلك الإستقلال عن البيئة يعني الإستقرار النسبي في مواجهة الصعوبات والحرمان والخيبة .

٨ ـ خاصية الإنعزال ـ فإنهم يستطيعون الإنزواء بدون الإضرار بأنفسهم وبدون الشعور بعدم الراحة . فهم يتسمون بالموضوعية وينشدون أحيانا أن يتركوا بمفردهم مع أفكارهم ومشاعرهم .

٩ ـ مقاومة التكيف مع ثقافة جديدة ـ إنهم يستطيعون العيش بنجاح في إطار ثقافة ، ولكنهم يكونون مستقلين عنها بالضرورة . وهم يستطيعون العيش في إطار الثقافات الأخرى بشكل أكثر سهولة من معظم الناس .

١٠ ـ إزدياد قدرتهم على إقامة علاقات أكثر عمقا فيما بينهم وبين الاشخاص فإنهم قادرون على بذل حب اكبر ولديهم مقدرة أكبر على إزالة حدود الأنا .

وتتضمن قائمة ماسلو أيضا : حسن الفهم أو التقدير ، والتلقائية ، والإبداع ، ووجود إدراك أوسع بالنسبة للتجارب الأساسية أو البسيطة في الحياة ، وتكرار أكثر للتجارب البالغة الأوج (إن تلك الظواهر من الصعب وصفها ، أنظر في عمل ماسلو « الأديان ، والقيم وأوج التجارب » ص ٥٩ ـ ٦٨)

المقارنة مع القيم الإسلامية :

فلننظر الآن كيف تتم مقارنة بعض القيم والمثل العليا الإسلامية مع الحقائق التي ذكرناها سابقا ، ونقول في البداية إنه من أجل أن تنطبق الصفة «الإسلامية» على قيمة أو مثل أعلى معين ، فإنه يجب أن يكون قائما على أساس تعليمات القرآن الكريم (الكتاب المقدس في الإسلام) أو يجب إثبات أنه قد تم

إعتناقه وممارسته بواسطة النبي محمد (آخر الأنبياء المختارين) وإسمه الكامل هو محمد بن عبد الله وقد عاش في سنة ٥٧٠ إلى ٦٣٢ . ومن ثم فإن القرآن والسنة (التي تتمثل في ممارسة محمد) يزودان الإنسان بالخطوط المرشدة والتعليمات الخاصة بالحياة الصحية .

إن ما يعتبره عالم النفس تصرفاً «سوياً» (بالمعنى الأخلاقي للكلمة) يعرف في الأديان الإلهية بأنه « صالح » . وفيما يلي وصف للصلاح الذي يوجد في القرآن وهو كما يلي :

«ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » . (القرآن ٢ : ١٧٧) .

ونستطيع في هذه الآية المنفردة أن نميز الكثير من القدرات السيكلوجية التي ذكرناها فيما سبق . مثلاً ، الشخص الصالح هو الشخص الذي يبدي السمات التالية :

١ ـ إنه يقبل (كنتيجة لقدرته الإنسانية المميزة الخاصة بتكوين الرموز) الإيمان باليوم الآخر، ذلك اليوم المحتم الذي سوف يتم فيه حسابه أمام الله عن أفعاله في الحياة ، وسوف يكافأ أو يعاقب تبعا لذلك ، وذلك الإيمان يزيد من سيطرته على نفسه ويكبح السلوك الغير ملائم (انظر في شوبن ١ ، ٢) .

٢ ـ إن إيمانه بالله أو «شعوره بالله»، يقلل من الحاجة لإيجاد سلطات خارجية (مثل البوليس) لفرض السلوك المرغوب فيه على المستوى الإجتماعي (أنظر في شوبن ١ ، ٢ وألبورت ٣)

٣ ـ إنه يهتم بصالح الآخرين (أنظر في شوبن ٣ وألبورت ١ وماسلو٣)

٤ ـ إنه يستطيع تحمل الصعوبات عند مواجهته لها (أنظر في ماسلو ٣) وفي القرآن توجد الآية :

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله (القرآن ٣ : ١١٠)

وهذه الآية توضح تأكيد الإسلام على الوعي الإجتماعي والإهتمام بصالح الآخرين ، فالمسلم يجب أن يكون حساسا بالنسبة للرذائل والظلم في المجتمع ويكون نزاعا لإنتقادها . (أنظر في شوبن ٣ وألبورت١ وماسلو ٣) . وتوجد الكثير من الآيات الأخرى وأحاديث النبي محمد عليه السلام التي تؤيد القيم المتشابهة مع القيم الموجودة في البيانات الثلاث . وتلك الآيات كثيرة للغاية حتى أننا لا نستطيع أن نذكرها جميعا هنا .

وقد يكون ذا أهمية أن نعيد فحص تلك البيانات وأن نقارنها مع تعليمات الإسلام وأوامر الأديان الأخرى أيضا .

وباختصار ، يمكن القول إننا نستطيع أن نلاحظ في شخصية الشخص الذي ينطبق عليه ذلك الوصف القرآني المختصر للصلاح (من بين أشياء أخرى) صفة ضبط النفس وحب الله وحب الآخرين من بني الإنسان ، سوف يكون محبا للغير ومن ثم سوف يهتم بحل مشاكل العالم . وباختصار ، إنه سوف يكون جديرا باسم المسلم ، أي الشخص الذي يخدم ، ويعبد ، ويطيع الله .

ولننظر الآن ، ولنر هل نستطيع ملاحظة صفات أخرى خاصة بالإسلام تؤدي إلى تنمية وتدعيم الصحة النفسية ؟

نمو الإدراك ودين الإسلام

سوف نناقش الآن نمو الإدراك ، مبتدئين من مرحلة الطفولة التي تتمثل في السنتين الأوليين من حياة الطفل . فالطفل مع تعلمه للغة ونمو النشاط العقلي المصاحب لذلك ، يصبح مدركا التمييز بين نفسه وبين الآخرين . ويدرك

تدريجيا أن لديه كيانا جسديا وعقليا ، ومن ثم سوف يكتسب ما يمكن أن نسميه بنظرة أنوية للعالم . وفي تلك المرحلة ، فإن ما يعتبره الطفل حقيقياً هو كل ما يوجد داخل ذاته ، في حين أنه لا يعتبر الظواهر الخاصة بالعالم الخارجي حقيقية في ذاتها . وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه يفشل في إدراك ان الأشخاص الآخرين لا ينظرون إلى الأشياء من وجهة نظره ، وتلك تعد بمثابة نقطة طبيعية تالية في نمو الإدراك . ولكن الطفل لو لم يتخلص من ذلك الإتجاه مع الزمن ، فسوف يواجه الكثير من المشاكل عند تكيفه مع العالم الحقيقي أو العالم الخاص بالأشخاص البالغين .

والإسلام ، بإعتباره دينا أو فلسفة في الحياة ، لديه الكثير ليقدمه في إطار إحداث ذلك الإنتقال من الأنوية إلى الموضوعية الناضجة . ولننحرف عن موضوعنا الرئيسي للحظة ، وننظر في دراسة نظمها بياجيت ومعاونوه. لقد طبق بياجيت الكثير من البحوث على نمو الإدراك والمرحلة الأنوية في الطفل النامي ، وفي إحدى الدراسات ، وجد أن الأطفال في حوالي السادسة أو السابعة من عمرهم ، والذين يعيشون في مدينة جنيف ، كانوا غير قادرين على النظر إلى أنفسهم باعتبار أنهم جنيفيون وسويسريون في نفس الوقت . وعندما طلب منهم أن يقوموا برسم دائرتين ، واحدة لجنيف والأخرى لسويسرا فإنهم رسموهما جنبا إلى جنب وأصروا أنهم إذا كانوا جنيفيين فإنهم لا يستطيعون أن يكونوا في نفس الوقت سويسريين . أما بالنسبة للمناطق الأخرى المحلية ، فإن هؤلاء الأطفال كانوا يعانون من صعوبة أكبر في إدراكهم بالنسبة لها . وكانت ردود فعلهم تعد أنوية تماما : « إنني أحب بون لأن عمي يعيش هناك » . « إنني أحب لوزان لأنني قد أكلت الشكولاته هناك » . وباستعمال إصطلاحات بياجيت، فإن هؤلاء الأطفال لم يبدأوا بعد في عملية اللامركزية من وحدة الذات إلى الوحدة الإجتماعية الأوسع إطارا .

أما سن الثامنة والتاسعة فإنه يعد انتقاليا . لقد رسم الأطفال دائرة جنيف بطريقة صحيحة داخل دائرة سويسرا ، ولكنهم كانوا لا يزالون يجدون صعوبة في ترجمة المحيط الفضائي إلى عبارات مثل المحيط الإجتماعي . فمثلا قد يقول

الطفل ، « إنني الآن سويسري ، حينئذ فإنني لم أعد أستطيع أن أكون جنيفياً » وهكذا فإننا نجد أن مفهوم الوطن كان ينمو بالتدريج ، ولكن بطريقة مركزة حول الذات . فيقول الطفل « إنني أحب سويسرا لأنني ولدت هناك » . وبالنسبة للبلدان الأجنبية ، فإنهم كانوا يعلمون بوجودها ولكنهم بصفة عامة كانوا ينظرون إليها بإزدراء .

وأخيراً ، في سن العاشرة والحادية عشرة ، نستطيع أن نرى أن عملية اللامركزية قد مرت بتقدم كبير ، فتبتدئ الأنوية تفسح المكان لمبادئ التبادلية والاحتواء . فالطفل في العاشرة أو الحادية عشرة يفهم عضويته المزدوجة في وحدة سياسية صغرى وكبرى . وفوق ذلك ، فإن هذه العملية من الممكن أن تتوقف في أي مرحلة على الطريق ، وخاصة بالنسبة لفعاليتها . ومن الهام أن نلاحظ أن بياجيت لم يقدم أية أدلة بأن أطفاله ، على الأقل حتى سن الرابعة عشرة ، يميزون إمكانية العضوية في أي مجموعة تتخطى الحدود أو السلطة القومية . فإن اللامركزية لم تصل حتى إلى حد أن يستطيع الطفل ذكر عضويته في الجنس البشري الشامل . وحتى إذا حدث ذلك التوسيع الإدراكي في السنوات التالية ، فإنه سوف يكون ثمة افتقار إلى التوسيع العاطفي المصاحب له .

أما في الإسلام ، فتعتبر كل من الأوجه الإدراكية والعاطفية الخاصة بمفهوم أخوة أو وحدة البشرية واضحة تماما . فطبقا للنظرية الإسلامية يتساوى جميع البشر في المركز ويعدون جزءا من عائلة واحدة . ومما يعد حقيقة مؤكدة أن الديانات الأخرى (إلى جانب الإسلام) تؤيد تلك الفكرة الخاصة بالأخوة العالمية ولكنه ليس ثمة ديانة قد أكدت تلك الفكرة بطريقة فعالة مثل الإسلام .

وكما نعرف جميعا ، فإن واحدا من أهم التزامات المسلم هو الحج إلى مدينة مكة المكرمة على الأقل مرة واحدة في حياته ، ومن ثم فإن الحج يعتبر تأكيدا عمليا أو نموذجا حيا سوف يستمر في تذكرة الناس أنهم جميعا قد جاءوا من مجتمع بشري واحد .

ولذلك نستطيع القول بأن العضوية في وحدة أكبر من العائلة ، أو الأمة تعد في الإسلام حقيقة سيكلوجية .

وفي دراسة أخرى تم تطبيقها في بلجيكا بواسطة دي بي ، وجد أن قليلا من البالغين لديهم إرتباط وجداني يتخطى الحدود القومية . وحتى هؤلاء الذين لديهم مستوى ثقافي أعلى وجد أنه لديهم القليل من المعرفة بالعلاقات الدولية . ومع ذلك يمكننا القول بأن الشخص البالغ العادي يعد قادرا من ناحية الإدراك والشعور العاطفي أن يطبق اللامركزية إلى حد كبير . ومن الناحية التجريبية نستطيع كما فعل ماسلو ، أن نلفت النظر إلى الأشخاص الذين حققوا تلك المقدرة . ولكنهم لسوء الحظ يعدون أقلية فإنه توجد أغلبية ساحقة من الأشخاص الذين ضيقوا أو شوهوا نطاقهم الإدراكي بواسطة إعتناق فلسفة في الحياة أو « دين » أدى إلى تضييق إدراكهم للعالم وللناس الذين يعيشون به .

ومن الواضح أن الإسلام لم يرتكب ذلك الخطأ . فعلى العكس ، نجد أن عقائد الإسلام وممارساته تنشد توسيع وجهات نظرنا بالنسبة للبشرية بأسلوب شامل وفعال ، وفي تلك الحالة ، يستطيع الناس ليس الإيمان فحسب ، ولكنهم يستطيعون أيضا رؤية الوحدة العالمية للبشرية والإحساس بها .

ولسنا في حاجة إلى ذكر النقطة السابقة . فإن الشعور بالصلة العالمية ليس بأكثر من واحد من الأوجه العديدة للحياة الإدراكية الصحية ، ومن ثم فإنه لا يقتصر على إثبات أهمية الإسلام بالنسبة لتنمية الفرد بل إنه يخدم هدفنا في إثبات نقطة هامة للغاية ، وهي : من أجل إثبات أن أي نظام ديني ، أو أن أي شخص متدين (مثلنا جميعا) يعتبر سويا أو طبيعيا ، فإن نظرته الإدراكية للحياة يجب أن لا تكون فعالة بطريقة نسبية فحسب ولكن بطريقة مطلقة ! ونعني بذلك أن يكون مرجعه متسما بالكمال ومعصوما من الخطأ . وإذا كانت رؤية الشخص بالنسبة للعالم غير ثابتة ، فإنه حينئذ من الممكن أن يعرّف عن حق بأنه مضطرب عصبياً نظرا لأن كلا من الصحة والإضطراب العصبي يعتبران على التوالي بمثابة إدراك صحيح وإدراك خاطىء للحقيقة ـ إن الشخص المضطرب

عصبيا ليس مريضا عاطفيا . . ولكنه مخطىء من الناحية الإدراكية !

ولذلك فمن الواضح أن نشدان الإنسان للدين الصحي المعياري يتوقف على إتخاذه مرجعا وهدفا للعبادة (باستخدام تعريف فروم للدين) الذي يكون ثابتا بالضرورة ، ومتسما بالكمال ومعصوما من الخطأ . ولست واثقا تماما من أن علماء النفس المعاصرين سوف ينظرون حتى في إمكانية إعتناق الدين الذي يفي بتلك المتطلبات ، فإن الكثيرين منهم يؤمنون بأن السؤال : ما الذي يكون الدين الصحي ؟ من الممكن إجابته بطريقة نسبية أو لا يمكن إجابته على الاطلاق . ولكننا لسنا في حاجة لقبول ذلك الحكم الشائع .

تعليق على النسبية الدينية والأخلاقية :

إن مفهوم النسبية ، بالرغم من افتقاره إلى العمق الفلسفي والإثبات التجريبي ، فإنه يستمر في التأثيرعلى النظرية السيكلوجية والعلاج السيكلوجي المعاصر . ولهذا السبب ، يكون من المفيد أن نتريث للمناقشة .

ومن سوء الحظ أن هؤلاء الذين يؤيدون تلك النسبية كثيرا ما يتغاضون عن نواحي قصورها ، ففي حين أنه مما يعد صحيحا أن الأفراد يدركون ويفسرون الحقيقة بأساليب مختلفة (طبقا لأسلوب تكيفهم الأولي) ، فإنه من الخطأ افتراض أن جميع المعتقدات والقيم تتساوى في صحتها وقبول الناس بها . ولقد ذكر جوردن ألبورت أن « كل شخص ـ سواء كان يميل إلى الإتجاه الديني أم لا ـ يكون لديه إفتراضاته السابقة النهائية التي يعتقد أنه لا يستطيع العيش بدونها ، والتي تعد صحيحة بالنسبة له . وإن مثل تلك الإفتراضات السابقة ، سواء كانت أيديولوجية ، أو فلسفية ، أو مجرد أحاسيس باطنية عن الحياة ، تمارس بعض الجهد الخلاق على جميع أوجه السلوك الخاضع لها (وذلك يعني جميع سلوك الإنسان تقريباً) . ونضيف هنا أن تلك الإفتراضات السابقة النهائية (أو الغيبية) ذاتها تشكل أساس ديانة الشخص وتقرر بنيان القيم المصاحب الخاص به ، الذي يؤثر بدوره كثيرا على نموه السيكلوجي وسلوكه .

ولكن الإجابات الصحيحة لبعض الأسئلة الغيبية الرئيسية دائما ما تفوق

الفكر الإنساني . ونعني بذلك أن الحقيقة الغيبية ليست بمثابة موضوع شخصي بحت ، وليست بمثابة موضوع يتوقف على ميول الإنسان . ولنأخذ مثلا السؤال القديم المتعلق بوجود الله أو عدم وجوده ، إننا جميعا نعلم بكلا الموقفين المؤمن والملحد بالنسبة لهذه المسألة ، ومع ذلك فإن الفطرة السليمة ترغمنا على الإعتراف بحقيقة أنه ليس من الممكن أن يكون كلا من الموقفين صحيح ! فإنه إما أن الله موجود أو أنه غير موجود ، وتلك تعد مسألة بسيطة ، فإن أحد الموقفين صحيح والآخر خاطىء . ومن ثم نستطيع أن نرى أن مثل تلك المعتقدات الغيبية المتعارضة تعد نسبية فقط بمقتضى مقارنة كل منها مع الآخر وبالنظر إلى حقيقة أنها جميعها تأتي من مصدر واحد ومن ثم ليس من الممكن إثباتها أو دحضها بطريقة مطلقة . ولذلك نستطيع إن نقول أن تلك الحالة تنطبق بالنسبة للمسائل السيكلوجية الرئيسية الأخرى ، فإن الحياة إما أن لها هدفا محددا أو لا ، وإنه يوجد إستمرار بعد الموت أو لا يوجد ، إلخ ، إلخ .. وتبعا لذلك ، فإننا مرغمون على قبول الوضع أنه في حين تفتقر بعض الإفتراضات الغيبية المسبقة إلى الإجماع العالمي ، فإنها بدون شك إما أن تكون ذات صحة مطلقة أو أنها خاطئة .

إن مسألة النسبية تعد خطيرة للغاية بالنسبة لموضوع القيم التي تنبع من الافتراضات السابقة الخاصة بالشخص عن الحياة . فتوجد بعض القيم التي تدعم الصحة النفسية والسعادة ، في حين يوجد البعض الآخر الذي يؤدي إلى الإضطراب العصبي والتنافر الإجتماعي ، وإن أخطار النسبية الأخلاقية تعد واضحة بصفة خاصة في العلاقة السيكلوجية العلاجية . فبإيقاف جميع التقييمات الأخلاقية ، يصاب المريض بالتشوش ، ويشعر بعدم الثقة في أحكامه ، فهو لا يعرف ما هو الصواب وما هو الخطأ . وعندما يتخذ المعالج إتجاها مماثلا (من خلال رفضه إصدار الأحكام) ، فإنه كثيرا ما يغفل السبب الذي أدى إلى مشكلة مريضه ، بل قد يتسبب في مضاعفتها . وبالنسبة للمناقشات المتعارضة مع تلك النسبية ، حذرتنا كارين هورني من أن « نبذ فرويد للقيم الأخلاقية قد ساهم في جعل المحلل يصاب بفقدان الحس مثله مثل المريض » .

وبعد وضع فكرة النسبية في مكانها الصحيح ، فإن واضع النظريات المسلم يكون حينئذ مستعداً لتقديم التفسيرات الإسلامية بطريقة أكثر تأكيدا ، وإنه يستطيع (بل ويجب) أن يقدم الإسلام ليس باعتباره موضوعا نظريا يقدم بهدف التسلية الفكرية ، ولكن بإعتباره أسلوبا للحياة أمر به الله ، ونظاما مفيدا من المعتقدات والقيم التي تقدم نتائج أبعد أثرا بالنسبة لهؤلاء الذين يقبلون أو يرفضون رسالته .

وسوف نكرس ما بقي من هذه المقالة لتلك الغاية .

النظرية الإسلامية للنمو السيكلوجي :

أ ـ بعض النواحي الموضوعية في الطبيعة الإنسانية :

لنستهل هذه المناقشة ببعض الحقائق التي تتعلق بحقيقة الإنسان والخلفية الوجودية التي يجد نفسه بها ، ولنبتدئ بالقول أن الإنسان يعد مخلوقا فريدا ، وبمقارنته مع الكائنات الحية الأخرى فإنه يملك المقدرة العظمى للتفكير المنطقي وتكوين الأفكار ، ويمكّنه جهازه العصبي المتطور إلى حد بعيد من فهم الحقيقة على مستوى الوعي فيما يتعلق بتكوين المفاهيم . ولكن ملكة الإنسان الفريدة الخاصة بالمفاهيم ترغمه أيضا على مواجهة بعض التحديات الفريدة ، فالانسانيدرك تماما مسألة الحياة والموت التي تواجهه ، وهو وحده الذي لديه المقدرة والمسؤولية بالنسبة لإصدار الأحكام على أعماله في إطار النتائج بعيدة الأمد . . وعلى التفكير والتخطيط على مدى حياته ، والعمل المستمر على توسيع معرفته ، ومن ثم الارتفاع بمستوى وجوده . أما الحيوانات الأخرى ، فإنها لا تواجه مسائل مثل : من أنا ؟ ما هو هدفي في الحياة ؟ أو ما هي الأهداف التي يجب أن أنشدها ؟

ونحن نعلم أيضا أن الإنسان ليس بكائن ساكن ، وأنه يجب أن يعمل ليعيش ، ولكن الحياة تقدم له الكثير من الأهداف الممكنة والكثير من مسارات العمل البديلة . ومن ثم فهو لا يستطيع الفرار من ضرورة اختيار القيم وإصدار الأحكام ، وأخيراً ، نحن نعلم أن الإنسان لا يزود بمقدرة أتوماتيكية لإقامة

الإختيارات الصحيحة للقيم ، وأنه كثيرا ما يختار القيم التي تعد مدمرة لسعادته الشخصية وللمجتمع ككل .

وفي ضوء تلك النواحي للطبيعة البشرية سوف أقدم وجهات النظر الإسلامية والمواصفات الخاصة بالنمو النفسي .

ب ـ بعض الآراء السيكلوجية المعاصرة بالنسبة للطبيعة البشرية .

إن معظم نظريات الدينامية النفسية تبتدئ بنظرية عن الطبيعة البشرية والوجود البشري ، وعامة ، يوجد رأيان رئيسيان فيما يتعلق بالإنسان يسودان علم النفس في الوقت الحاضر . فالمدرسة الفرويدية تقول إن الإنسان يعد بطبيعته أثيما أو أنه يخضع لسيطرة غرائزه البدائية ، ومن ثم فإن الهدف الوظيفي للأخلاق هوالترويض والسيطرة على «الوضع الطبيعي للإنسان» . لكن علماء النفس الإنسانيين ينظرون للأمر بشكل آخر ، فهم يقولون إن الإنسان من الأصل مزود بقوى نموبناءة تحثه على إدراك إمكانياته الداخلية ، ويعتقدون أن الإنسان بمقتضى طبيعته ـ يسعى طواعية إلى « تحقيق ذاته » ، وأن قيمه تنشأ من مثل ذلك السعي ، وإن تحقيق الذات (أي التحقيق والتعبير الكامل عن نفس الإنسان الفريدة) يتطلب من الإنسان فهما متزايدا أبدا لنفسه ، ويحتاج فقط لأن يكون الإنسان مهتما بتوصله إلى النمو والنضج ومسؤولا عن ذلك بصفة شخصية .

ولكل من هذين الرأيين نقائصهما النظرية والعملية التي سوف تظهر عندما ندرس بالتفصيل التفسير الإسلامي للنمو الانساني .

ج ـ التفسير الإسلامي للطبيعة الإنسانية والتحقيق الذاتي :

يقر الإسلام ـ كما نعلم جميعا ـ بأن الإنسان قد خلق وبطبيعة حميدة ونقية . ويقر القرآن « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (القرآن ٩٥ : ٤) . ولكن استمرار صلاحه يتقرر بواسطة الدين (أي هدف العبادة ونظام التكيف)

الذي يعرفه في مراحل النمو التي تلي مرحلة الطفولة . والنمو التام لأي من القدرات الكامنة الداخلية للإنسان ـ سواء كانت بدنية ، أم عقلية ، أم روحية ليس شيئا مضمونا ؛ فإن عملية النمو بأكملها تتشابه مع إزدهار زهرة رقيقة من حبة صغيرة ، ويعد كل من الاهتمام، والرعاية والتغذية الصحيحة أشياء ضرورية للنمو والسعادة .

وللوهلة الأولى يبدو لنا أن النظرية الإسلامية للنمو تتفق مع آراء علماء النفس الإنسانيين الذين يصفون النمو الإيجابي بأنه عملية طبيعية من عمليات التحقيق الذاتي ، ولكن الأمر على عكس ذلك ، إذ يوجد الكثير من الإختلافات الأساسية بين الموقفين . فعندما نتحدث عن تحقيق الذات فى الإسلام ، فإننا نعني التعبير عن « النفس العليا » للإنسان التي تتفق مع طبيعته الحقيقية ، والإنسان لديه الإرادة الحرة في الاستمرار في تنمية صلاحه الداخلي ، او اختيار الصفات الإنسانية الدنيا . وبالنسبة للأشياء البديلة المتاحة أمام الإنسان ، يقول القرآن : « ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها » .

(القرآن ٩١ : ٧ ـ ١٠)

وباختلافنا عن مؤيدي النظريات الإنسانية ، فنحن نتحدث عن نوع معين للنفس ؛ فالنفس التي يحث القرآن الإنسان على تحقيقها هي النفس التي تميل لخدمة وعبادة وطاعة خالقها .

والفارق الآخر الأساسي بين الموقفين يتمثل في مسألة توضيح القيم . فمن الواضح أن الكثير من علماء النفس قد ابتدأوا في إدراك أن فهم « الشخصية المعيارية » وفهم القيم الإيجابية للحياة يتصلان ببعضهما دون شك . ويلاحظ المحللون النفسيون بصفة خاصة أن واحدة من الصفات الرئيسية للمرض النفسي تتمثل في وجود نظام مشوه للقيم ، فإن الكثيرين من مرضى الاضطراب العصبي قد اعتنقوا أنظمة من القيم لا تتوافق مع طبيعتهم الحقيقية وقدراتهم . فإما أنهم فشلوا في إقامة « تسلسل هرمي واضح ومتكامل للقيم»، أو أنهم قد

إختاروا واحدا لا يفي بحاجاتهم النفسية الحقيقية بطريقة ملائمة والنتيجة لذلك هي وجود احتمال ضئيل للنمو والتحقيق الذاتي .

إن علماء النفس في العصر الحديث يدركون أيضا أن مشاعر الذنب ، والقلق والشك التي غالبا ما يشكو منها مريض الإضطراب العصبي ، دائما ما تكون نتيجة لإصدار الأحكام الأخلاقية التي تتضمن صراعا أخلاقيا ، إذ الكثير من الناس بصفة عامة لا يعرفون ما هو الصواب والخطأ ، ويعد التباسهم الأخلاقي إلى جانب الإضطرابات العقلية التي يسببها دليلا واضحا على أن وجود نظام متكامل من القيم الأخلاقية يعد متطلبا أساسيا للإستمرار النفسي .

وليس ثمة شخص عاقل يستطيع أن ينكر حقيقة أن جميع الناس يرتبطون بالحضارة التي نشأوا بها ، ومن ثم فإنهم يستطيعون تفسير الحقيقة فقط من وجهة نظر محدودة . إن جميع الناس يرتبطون بالزمان والمكان ، ولذلك فإن لديهم رؤية إدراكية محدودة ومقدرة تقييمية ناقصة . ولذلك ، يؤكد الإسلام طبقا لما نعرفه عن قصور الإنسان الإدراكي والتقييمي ، أن الله في حكمته المطلقة وقدرته الكلية هو الكيان الوحيد القادر على تفسير الحقيقة بطريقة مطلقة وتامة . وتبعا لذلك ، يصر الإسلام على أن الإنسان غير قادر على تكوين دين موضوعي ونظام من القيم مصاحب له يكون متحررا من ميوله واهتماماته الشخصية وتأثره بالحضارة . ويقول القرآن عند هذه النقطة : « قل أتعلمون الله بدينكم والله يعلم ما في السماوات وما في الأرض والله بكل شيء عليم » . (القرآن ٤٩ : ١٦) ومن ثم ، فإن إجابة المسلم المؤكدة على السؤال الشائع : من ذا الذي يقرر ما هو الشيء النافع وغير النافع ، والصواب ، والخطأ ، والأخلاقي والآثم ؟ سوف تقول « الله » . . . ولا أحد غير الله !

وإن الله برحمته ، وبعلمه التام بالإختلافات الفردية ، قد قدم للبشرية (عن طريق الوحي) نظاما واضحا من القيم التي تعاون في نمو الفرد من الناحية النفسية وتعايشه السلمي مع غيره من البشر وتلك القيم تعد واضحة ، وشاملة ، وفوق كل شيء متكاملة للغاية ، فالنظام الإسلامي للقيم لديه هدف

موحد وهو : صقل « النفس العليا » للإنسان ، وإقامة البيئة الإجتماعية التي تسهل تلك الغاية . وعلى عكس ذلك ، فإن النظرية الإنسانية لا تزود الشخص بنظام واضح وموحد من القيم التي سوف ترشده في سعيه لتحقيق الذات . بل إنها تترك جميع التقييم الأخلاقي لاختيار الشخص وميله الشخصي . ويعد كل من غموضها وافتقارها إلى التوضيح شيئا ملحوظا بصفة خاصة في مجال التعامل اليومي . وهكذا فإن النظرية الإنسانية تعد ناقصة .

ولا يزال هناك اختلاف آخر فيما بين النظريتين الإسلامية والإنسانية . فمعظم علماء النفس الإنسانيين يفضلون تجاهل مسألة وجود الله وعلاقة الإنسان معه ، وينبع ذلك الإتجاه إما من إلحادهم المجاهر به أو اعتقادهم أن الخالق لديه القليل من القوة أو ليس لديه أي على الإطلاق بالنسبة للتأثير في مجرى النمو السيكلوجي للإنسان . ومرة أخرى ، فإن الموقف الإسلامي بالنسبة لهذا الموضوع يختلف تماما ، ولسنا في حاجة لتأكيد أن المسلم يقبل حقيقة وجود الله وخضوعه له . وسوف نرى فيما بعد أن ذلك الإعتقاد يلعب دورا أساسيا في تكيفه النفسي .

ويكفي أن نقول هنا إن الله يقوم في الحقيقة بالتأثير في وإرشاد النمو السيكلوجي للإنسان . ويوجد سبب وأهمية كبيرة لإشارة الله سبحانه إلى نفسه باعتباره الرب . وطبقا للراغب (الذي يعد بمثابة خبير في مفردات اللغة العربية) ، فإن كلمة الرب تشير إلى رعاية الشيء بأسلوب يجعله يحقق حالة بعد أخرى حتى يصل إلى هدفه من الكمال . وتتضمن هذه العبارة معنيين :
(١) الرعاية ، والتربية ، والتغذية (٢) التنظيم ، التأسيس والإنجاز . ومن ثم فإن تلك الصفة المتميزة تشرح (بطريقة شاملة) علاقة الله مع الإنسان من ناحية التنمية ، وتثبت حبه لخلقه واهتمامه بصحتهم ونموهم .

وأخيرا ، يوجد اختلاف رئيسي آخر بين الإسلام والنظرية الإنسانية ، فالنظريات الانسانية تخبرنا بالقليل - لو أنها أخبرتنا بأي شيء - عن الغرض من الوجود الإنساني ، وتصاب بالصمت التام عندما يصل الأمر إلى التحدث عن قدر الإنسان بعد الموت . وبمقتضى ذلك ، فإنها ليست ذات صلة بالمسائل

الوجودية التي اشرنا إليها فيما سبق والتي من المحتم على الإنسان أن يواجهها . (وتتمثل تلك المسائل في الوجود ، والهدف ، والإتجاه والقدر) . ومن الناحية الأخرى ، نجد أن الإسلام قد قدم لنا إجابات متسقة وواضحة لتلك الأسئلة .

وبتلخيص وجهة نظر الإسلام ، فإن النفس قد خلقت بواسطة الله . وإن لديها هدفا وسببا محددا للوجود ، ويعبر القرآن عن ذلك الهدف فيما يلي : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (القرآن ٥١ ـ ٥٦) . وهكذا ، بمقتضى طبيعة تلك الحقيقة ، فإن النفس تستطيع « التحقيق » الذاتي التام فقط من خلال تقديم (الأشكال المختلفة من) « العبادة » إلى الخالق .

وفيما يلي ، سوف أناقش مفهوم العبادة بالتفصيل ، وأبرهن كيف أنها تمنح الشخص شعورا بالذاتية ، والهدف ، وأيضا تزوده بالقوة الدافعة للتوصل إلى التحقيق الذاتي والشعور الإنساني التام .

د ـ بعض الأوجه الوظيفية للعبادة :

من المؤكد أن الكلمة العربية « عبادة » تعد كلمة شاملة للغاية ، وليس لها مرادف منفرد في الإنجليزية ، التي تتضمن بدلا من ذلك مفاهيم مثل التبجيل ، والخدمة ، والطاعة ، والخضوع . ولكن الفعل « عَبَدَ » (الذي يشكل أصل هذه الكلمة) يعطي معنيين ، وهما الخدمة والعبادة . وسوف أناقش العبادة وأهميتها بالنسبة للنمو النفسي في هذا الإطار .

إننا (نحن المسلمين) قد قبلنا حقيقة أننا قد خلقنا من أجل الهدف المعروف الذي يتمثل في خدمة الله وعبادته . ولكن كيف نخدم ونعبد خالقنا ؟ أي نوع من القيم ، والإتجاهات ، والسلوك يصاحب ذلك الواجب النهائي ؟ إننا نعلم جميعا أن الله عليم وقوي ، وعظيم ، ونحن نفهم أن الله متحرر من جميع الحاجات وإليه يرجع جميع التسبيح ، ومن ثم فهو لا يعتمد (إطلاقا) على أي من أفكارنا ، أو أفعالنا أو خدماتنا . وفي حين أننا نقر أن الله جدير بعبادتنا ، فإننا لا نفهم جيدا كيف ينتظر منا أن نقدم له الخدمات .

لعل من الواضح أن الطريق الوحيد الذي يستطيع الفرد فيه حقيقة أن يقوم

بخدمة الله يتمثل في خدمته للإنسانية ، وتعني خدمة الإنسانية أن يكون الشخص مهتما وإيجابيا بالنسبة لتحسين أحوال البشر ، وتستلزم هذه الخدمة أن يكون الإنسان حساسا ومستجيبا للحاجات المادية والروحية للآخرين ، مكرسا وقته ، وجهده ، وموارده للمعاونة في حل المشاكل الخاصة بمعاناة البشرية ، والفساد ، والظلم ، ولقد تم تأييد وجهة النظر هذه في الكثير من الآيات القرآنية ، وفيما يلي بعض منها :

« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (القرآن ٣ : ١١٠)

« وما أدراك ما العقبة . فك رقبة . أو إطعام في يوم ذي مسغبة . يتيما ذا مقربة . أو مسكينا ذا متربة . ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة . أولئك أصحاب الميمنة » (القرآن ٩٠ : ١٢ - ١٨)

ومن دراسة حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام ، فإننا نلاحظ أنه كان بدون شك يملك ذلك الفهم بالنسبة للعبادة . ولقد تمثلت تلك الحقيقة في اهتمامه المستمر وانغماسه في الإيفاء بحاجات عائلته ، واليتامى ، والأرامل ، والفقراء والمظلومين (حتى قبل رسالته النبوية) ، وهذا بالتأكيد يعد واحدا من الأسباب الرئيسية لنزول الآية القرآنية : « وإنك لعلى خلق عظيم » (القرآن ٦٨ : ٤)

والآن فلنر كيف يعاون الواجب الإسلامي للعبادة في النمو النفسي . لقد عرَّفنا الشخصية في أوائل تلك الدراسة باعتبارها « ذلك النمط المتماسك من الأفكار ، والصفات ، والسلوك الذي يمنح عنصرا من الوحدة ، والإستمرار ، والثبات لتصرفات الإنسان » . وبالإضافة إلى ذلك ، يجب أن نضع في أذهاننا أن الشخصية تعد مفهوما اجتماعيا . ولقد ذكر ألفريد أدر «أن الشخصية تعد بمثابة اتجاه نفسي ، وإنها تمثل خاصية وطبيعة اتجاه الشخص بالنسبة للبيئة التي يعيش بها .» ولذلك ، عندما نتحدث عن سمة شخصية ، فإننا نعني وصف كيفية اتصال الشخص بهؤلاء الذين يعيشون من حوله . وليس ثمة مبالغة أن نقول إن القدرة على الحب هي أهم سمة من سمات شخصية

الإنسان . وإن ما أعنيه بالحب هو « الإهتمام الإيجابي بحياة ونمو من نحب » . وتعد مقدرة الشخص على التعبير عن الحب ذات أهمية اجتماعية واضحة ، وإن الشخص من خلال تعبيره عن الحب يحصل بطريقة تبادلية على الكثير من الفوائد النفسية . إننا نعرف أن « النفس » تتطور من خلال عملية تكيف الفرد في المجتمع ، وعندما يتعامل الشخص مع الآخرين ، فإنه يبتدئ في تكوين (أو كبح) قدرات كامنة داخلية معينة تتعلق بوجوده ، ويستطيع من خلال علاقاته الإجتماعية الكثيرة ، أن يوسع أو يقيد « النفس » الناشئة ولو أنه فشل في التعبير عن (أو استقبال) الحب وأوجهه العديدة (مثل الشفقة ، والشعور الوجداني والمحبة ، إلخ) فإن مسيرة تحقيق الذات سوف تصاب بالشلل التام .

ومقدرة الإنسان للتعبير عن الحب تتوقف على تغلبه على الأنوية الطفولية (أو النرجسية) ؛ فالشخص النرجسي يميل إلى اعتبار أن الحقيقة هي فقط ما يوجد داخل ذاته ، وتعد الأنانية أكثر سمات شخصيته وضوحا . وهو يهتم اهتماما فعالا فقط بتلك الظواهر التي تفيد أو تعوق سعادته ، وفي علاقاته الاجتماعية ، من الممكن أن نراه يقوم بالعطاء ، ولكننا يجب أن نتأكد من أنه يأخذ بقدر ما يعطي . وتبعا لذلك نستطيع أن نكتشف اتجاها أنويا ثابتا ومحجوبا في ذلك الحب الزائف « وخدمة الآخرين » تلك .

وعلى عكس ذلك ، فمن الممكن أن نتوقع من الشخص الذي يتجه إتجاها إسلاميا أن يتعامل مع بيئته بطريقة أكثر إثمارا ، فالمسلم يدرك أنه ليس بمثابة محور الكون ، وأن غرضه وهدفه النهائي في الحياة هو إرضاء الخالق وذلك من خلال عبادته بالطريقة التي ذكرناها . وبالاختلاف عن الشخص النرجسي ، فإن العلاقات الإجتماعية بالنسبة للمسلم ليس من الضروري أن تؤدي إلى تحقيق « كسب شخصي » ، وهو لا ينشد اشياءً مثل التفوق والإخضاع التي تسيطر على حياة الآخرين ، بل إنه يفهم أن خلاصه الشخصي من الخطيئة يتوقف على إخلاصه في عبادته وخاصية ومقدار أفعاله الحميدة وخدماته للإنسانية .

ومن ثم نستطيع أن نرى أن إلتزامه بالعبادة يحثه على فعل الأفعال

الحميدة ، وأن قيامه بمثل تلك الأفعال يخدم الغرض النفسي الخاص بتعليمه كيف يحب ، وعندما يكتسب المهارة في هذا الفن ، فإنه يكون قادرا على خلق وإطلاق العنان لرغبة الحب التي قد تكون مستترة في الآخرين ، وبالإضافة إلى ذلك ، فإن القيام بالأفعال الحميدة يمكن الشخص من الإحساس المستمر بأفضل النواحي في نفسه ، ومن إثبات قيمته الشخصية ، وفوق كل شيء من تنمية شخصيته وتهذيبها . وعندما يفعل المسلم ذلك ، ويسعى إلى محاكاة شخصية النبي محمد (عليه السلام) من خلال إيفائه بالتزاماته الإجتماعية طبقا للقرآن ، فإنه سوف يتمكن بصفة تدريجية من إسقاط أنويته ، وتنمية الصفات الإنسانية الخالصة وتحقيق الصحة النفسية المعيارية . والمسلم يجب أن يدرك تماما أنه عندما لا يكون ثمة إهتمام إيجابي بالآخرين ، فإنه ليس ثمة حب حقيقي ، وعندما لا يكون ثمة حب حقيقي ، فإنه ليس ثمة « عبادة » ، وعندما لا يكون ثمة عبادة ، فإنه ليس ثمة إسلام !!!

ونستنتج من ذلك أن الإتجاه الإسلامي هو واحد تنتظم فيه جميع أوجه الحياة بطريقة ذات معنى ، وأن هدفه الوحيد (أي العبادة) يشمل جميع مجالات الحياة ويتخلل جميع الإهتمامات والنشاطات الإنسانية (الأسرية ، والإقتصادية ، والسياسية ، الخ). ومن ثم فانه يؤدي الى تكامل وتعظيم الحياة بأكملها. وهو يعطي للشخص نظرة موحدة ، وناضجة ، وإنسانية ويمنحه هدفا في الحياة . ولذلك فإننا نستطيع عن حق أن نؤكد أن الإسلام يستخرج من الإنسان أفضل ما به بطريقة ليس لها مثيل .

هـ ـ الشرك : مناقض الإيمان الحقيقي

لقد وصفنا النمو النفسي باختصار باعتباره عملية من عمليات « التحقيق الذاتي » ، ولقد ذكرنا أن شخصية الإنسان تظهر عندما يكتسب الشخص هوية ، ويعتنق «اتجاها دينيا» معينا ونظاما من القيم . ولقد أشرنا إلى الموقف الإسلامي حيث يستطيع الشخص أن يجد في الوحي الإلهي جميع الإجابات الصحيحة للأسئلة الغيبية الأساسية في الحياة ، والإيضاحات الدقيقة للقيم ، ويجد في العبادة التي تعد هدفه الرئيسي معنى وتوجيها .

وأخيرا ، لقد شرحنا كيف تؤدي الاتجاهات والسلوك التي تنتج عن واجب العبادة إلى تسهيل النمو النفسي . ومن ثم يبدو من المرجح أن جميع المسلمين سوف يحوزون على درجة عالية من التحقيق الذاتي ، ويظهرون شخصية إنسانية حقيقية ، ويتمتعون بصحة نفسية لا مثيل لها . وفي الواقع ، ليس ثمة شيء بعيد على الحقيقة ! إنها تحثنا على أن يكون لدينا من الأمانة والنضج ما يكفي لأن نميز المغالاة وعدم الصدق من الحقيقة . والمسلم الذي نصفه يعد «النموذج المثالي». فإنه لا يبدي بالضرورة ما نحن (اعني المسلمين المعاصرين) عليه في واقع الأمر ، ولكنه يمثل ما يمكن أن نكون جميعا عليه وما يجب أن نكون .

إن«النفس» ، التي نتحدث عنها ليست شيئا ثابتا أو ساكنا ، وإن أفضل تعبير عنها هو أنها « نهر متدفق من التغيير » فهي تتغير بمهارة مع كل اختيار يقوم به الشخص بالنسبة لمسار عمل معين . وعندما لا يكون ثمة نشاط إيجابي مستمر ، فإنه ليس ثمة نمو أو توسع « للنفس » . وعندما يكون ثمة نشاط سلبي ، تصاب النفس بالضعف والإنحطاط . ومن ثم فإن جميع النمو النفسي (حتى بالنسبة للنفس التي تنطبق عليها صفة المسلم) يكون خاضعا لقوة دافعة تقدمية وإرتجاعية . ويتقرر الإتجاه بالطبع بواسطة خاصية ومقدار نشاط الإنسان . إن ما نعنيه هنا هو أن عملية تحقيق الذات تعد قادرة على الارتجاع أو التوقف عند مرحلة معينة من اللانشاط أو الإنحراف عن المشيئة الإلهية ، ومثل ذلك الإنحراف من الممكن أن يحدث إما في المجال الإدراكي أو المجال الخاص بالسلوك ، فإن الشخص قد يفشل في تفسير الحقيقة بشكل سليم،أو قد يفشل في التصرف طبقا لتفسيراته .

وفيما يلي سوف نناقش كم من الناس لديهم شخصيات مشوهة وضيقة بسبب اختيارهم « لأهداف غير ملائمة للعبادة » أو «قيم نهائية» غير ملائمة. وسوف نناقش باختصار الطبيعة النفسية للشرك . أي المناقض التام للدين والإنسانية . ونحن (المسلمين) لا يجب أن نخدع ونعتقد أنه ليس علينا سوى قبول الإسلام ثم يتوقف الأمر بعد ذلك ، فإن الحقيقة هي أن آثار الإسلام

تستمر في منعنا من أن نصبح ما كان في الإمكان أن نكون . إن الشرك يغزو قلوب وعقول الناس الذين يفتقرون إلى الإدراك الذاتي ويهملون علاقتهم أو علاقاتهم الصحيحة مع الله ومسؤولياتهم أمامه . وبالتحدث عن الطبيعة الغادرة للشرك ، ذكر النبي :

«Shirk in a muslim nation is as (inconspicuous as) the cruping cēeping of the black ant on a black rock in the pitch dark ness of night»

و ـ طبيعة الشرك وأشكاله العديدة

العمود الأساسي الذي يدعم صرح الإسلام بأكمله يتمثل في الإيمان بأنه « لا إله إلا الله » . ويعني ذلك أنه ليس ثمة شيء جدير بعبادة الإنسان سوى الإله الحقيقي الواحد ، أي الله ، والكلمة الإنجليزية «god» حينما تستعمل لإعلان الإيمان تعد ترجمة غير دقيقة للكلمة العربية « إله » التي تحوز على معنى أكثر شمولا . إن الإله ليس في حاجة لأن يكون صورة معينة مغروسة في الذهن أو بمثابة إله مخترع سماوي وخارق للطبيعة تم إختياره للعبادة ، فالإله من الممكن أن يكون (من بين أشياء أخرى) الإهتمام الأساسي للفرد أو شاغله الرئيسي في الحياة ، ومن الممكن أيضا أن يكون أي هدف للعبادة أو غرض نهائي يتبعه الشخص إلى حد أنه يحجب الله من حياته ، ويصبح غير مهتم بالسبب الحقيقي لوجوده . وينطبق ذلك على هؤلاء الذين لا يدركون أو لا يتصرفون طبقا للإدراك أنه لا « إله » إلا الله ، فإنهم يعدون مذنبين بالشرك بشكل أو بآخر ، ونستطيع أن نرى في شخصيتهم الكثير من النقائص والعوائق التي تقف أمام تحقيق ذاتهم .

ولنأخذ مثل شخصية الفرد الذي يتخذ من مشاعره ورغباته إلها له ، إن القرآن يصفه كما يلي : « أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا . أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا (القرآن ٢٥ : ٤٣ ـ ٤٤) ومثل ذلك الشخص لا يدرك أن المشاعر أو الرغبات ليس من الممكن أن تكون أدوات ملائمة للمعرفة أو إرشادات للعمل . ونتيجة لذلك ، فإنه كثيرا ما يمجد ويتبع أشياء تقوده إلى دماره . إن أسلوبه الخاص

بترك مشاعره لتكون مقياسا له للحكم على تصرفاته ، ليس فقط واحد من أعراض الاضطراب العصبي ، بل يعد أيضا قاعدة من قواعد الاضطراب العصبي . وبسبب فشل ذلك الشخص في تعريض مشاعره ورغباته لإنعام النظر المنطقي والأخلاقي ، فإنه غالبا ما يشعر بمشاعر مثل الاكتئاب ، والذنب ، والخوف ، والقلق التي يترك لها العنان لتبدي التعبير في سلوكه ، ولذلك فإن اختيار رغبات الإنسان لتكون إلها يجعل الشخص عبدا «لعقله الباطن» ويؤدي إلى ظهور مجموعة من الصراعات الداخلية ، وفي مواجهة هذه الصراعات ، فإن الشخص غالبا ما يجد نفسه عاجزا ، ومحروما من تلك الأفكار والأفعال التي تؤدي إلى النمو النفسي الإيجابي والإعلاء بطريقة حتمية .

ونصل الآن إلى شكل آخر من أشكال الشرك ، حينما يركز الشخص جميع حياته على « أهداف عبادة » تعد غير ملائمة ، ويتخذ تلك الأهداف وكأنها آلهة له . واتباعه لتلك الأهداف يمثل الخدمة والعبادة التي يقدمها لها . إن هذا الشخص لا يعبد صورا مطبوعة في الذهن كما فعل أسلافه ذات يوم . فهو يعتبر نفسه أكثر « ثقافة » ، فإنه بدلا من ذلك يعبد المكافآت المالية والمنتجات المادية التي لا حصر لها والتي تعد ثمار التكنولوجيا المتقدمة . ويتمثل اهتمامه النهائي في تكديس والحفاظ على ممتلكاته . وهذا الشخص يعد بمثابة عضو مخلص في واحدة من أسرع الديانات نموا في الوقت الحاضر . . أي الاستهلاك الحديث .

ويكمن الخطر النفسي هنا في أنه بتركيزه اهتمامه على الحصول على الأشياء ، يصبح أقل اهتماما بالوجود . فإن ممتلكاته تمنحه شعورا زائفا بالأهمية الشخصية ، فيصبح ضئيل البصيرة وغير مبال بالنقائص في شخصيته . وتبعا لذلك ، فإنه لن يدرك حاجته الحقيقية للسمو بنفسه وتوسيع رؤيتها من خلال القيام بالأفعال الحميدة . وهو لن يستطيع إدراك « الفوائد العملية » لطاعته لخالقه .

ويوجد شكل آخر للشرك قد أشرنا إليه فيما سبق . وهو يتعلق باختيار الشخص للمعايير ـ التي تعد الأساس الذي يقيم عليه أحكامه . ويوجد نوعان من المعايير التي نتحدث عنها . فتوجد معايير إحصائية ، أي تلك التي تعد

معايير عامة يشترك فيها معظم الناس ، وتوجد المعايير الأخلاقية ، أي تلك التي تحتوي على قيم جوهرية وشرعية ولكنها ليس من الضروري أن يشترك فيها معظم الناس . وعند التحدث عن التصرفات الإنسانية السوية وغير السوية ، يجب أن نقيم التمييز بين النوعين .

إن المعايير الإسلامية تعد معايير أخلاقية، إنها تنبعث من سلطان الله المطلق وتحوي أهمية جوهرية ومرغوبا فيها . ومن المؤكد أن الكثير من الناس لا يقبلون الله باعتباره السلطة النهائية . وهم أيضا لا يقبلون تعليمات الأنبياء باعتبارها مصدر المعايير ومقياس السلوك المعياري . وبدلا من ذلك فإن معاييرهم تعد إحصائية إلى حد كبير بمقتضى أنها مقامة بواسطة مجموعة من الآخرين ذوي الشأن (الخبراء من البشر) أو أنها مشتقة من المعتقدات والممارسات الخاصة بأغلبية الناس في بيئة اجتماعية معينة . وعندما يلتزم هؤلاء الناس بالمعايير الإحصائية التي تتعارض مع المعايير الأخلاقية التي أقرها الله ، فإنهم يكونون مذنبين بالشرك . وفي عبارة أخرى ، عندما يمجدون أوامر السلطة الإنسانية فوق الأمر الإلهي الأساسي ، فإنهم سوف يتصرفون بأسلوب غير سوي . إن صحتهم النفسية (أو سوء صحتهم) تتوقف على صحة الأشخاص الذين يحاكونهم وتتمثل مأساتهم في أن الأشخاص الذين يحوزون على السلطة ، مثلهم مثل جميع الأشخاص في المجتمع ، كثيرا ما يتصرفون بأسلوب مدمر وغير إنساني على الإطلاق . ولكن قبول الفرد للسوية الإحصائية يرغمه على الالتزام (الذي قد يتعارض أحيانا مع حكمه الأكثر صحة) وتكون النتيجة هي أنه سرعان ما سوف تتكون لدينا «باثولوجيا من السوية»، أي مجموعة من السمات الشخصية الغير مرغوب فيها التي تسير دون أن تواجه أية تحديات أو أي تغيير لأن الشخص يشترك فيها مع مجموعة من الناس . مثلا ، فإن الكثير من الناس الآن يقبلون « سوية » الخداع ، والخيانة ، واغتراب الشخص عن نفسه وعن الآخرين .

إن الالتزام بالسوية الإحصائية يعد فشلاً من ناحية الشخص في القيام بالأفعال الحميدة ، بصرف النظر عما تقوم به السلطات الدنيوية أو الأشخاص

الأخرون المضللون . إن ذلك النوع من الشرك منتشرٌ تماما حتى أن الكثير من المحللين الاجتماعيين يقرون بأن معظم الناس يميلون إلى اتباع « الجماعة » بدلا من إتباع الاملاءات الأخلاقية لضميرهم ، وإن مثل تلك الطاعة العمياء وذلك الالتزام يؤديان إلى إضعاف شخصياتهم وحرمانهم من الدرجة اللازمة من الاستقلال الذاتي ، وإن نصيبهم من أي « اضطراب عصبي جماعي » معين يعد فشلا منهم في تحقيق التكامل الذاتي والصحة النفسية . وبالتحدث عن خطر قبول السوية الإحصائية ، يحذرنا القرآن : « وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . » (القرآن ٦ : ١١٦)

إن الصفة العامة لجميع تلك الأشكال من الشرك تتمثل في أنها تعوق النمو النفسي للشخص ، ويوجد هنا سبب هام لتحريم الله ذلك تماما . فإن الله ليس بإله غيور طبقا للإنجيل ، وإن الله لا يريد للإنسان سوى أن يحقق قدراته الكامنة النبيلة ويتفادى احتمالات الفساد . ومن ثم فإن الإنسان هو المستفيد من عبادة الله وخدمته . ويشرح القران : « فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها . . . » (١٠ : ١٠٨)

إن فهم الطبيعة النفسية للشرك يوحي لنا بأنه يتشابه تماما (لو لم يكن متماثلا) الكثير من الأمراض التي نصنفها بطريقة مبهمة في مضمار « الاضطرابات العصبيه » . إن « الاضطراب العصبي في تعريفه المحدد يعني مرض الأعصاب » . ولكننا نعرف جميعا أن ذلك ليس بمرض ذي طبيعة بدنية (مثل ورم المخ) . ونحن نميل إلى الاتفاق مع الكثير من علماء النفس في أن الاضطراب العصبي يعد وثيق الصلة «بالاضطرابات الروحية» . إن مرض الاضطراب العصبي دائما ما يشكو من عدم إيجاده معنى للحياة بصفة عامة . ومن بين أشياء أخرى ، فإنه يبدي الشك تجاه القيم والأهداف الصحيحة التي يجب أن ينشدها . إنه يبدي الاكتئاب تجاه الحاضر ولديه القليل من الأمل تجاه المستقبل . وأسوأ شيء ، أنه يكون صورة سلبية عن نفسه تشل قدرته لتقديم اي شيء لنفسه او للآخرين .

ونستطيع أن نلاحظ أوجه تشابه واضحة بين الكثير من الأفراد المصابين «بالاضطراب العصبي» وبين نظرائهم من المشركين* . فكلاهما يفتقر إلى الكثير من الصفات الأساسية الخاصة بالشخصية المعيارية (التي ذكرناها فيما سبق) . وكلاهما لديه إطار مشوّه من المعرفة ، ووجهة نظر وأهداف أنوية مسيطرة . وكلاهما قد رفض الكثير من المعايير والقيم الإسلامية ، وآثر نوعا خاصا من الدين . فهم بعد أن حجبوا الله من حياتهم اتجهوا إلى عبادة « آلهة » وهمية . وهم يعتبرون (في مفهوم فرويد) أنهم يركزون انتباههم على الممتلكات ، والمفاهيم الخاطئة سواء كانت مفاهيم شخصية أم شائعة . وبمقتضى ذلك ، فإن نموهم النفسي يتوقف ولا يستطيعون التوصل إلى تحقيق ذاتهم .

وعندما ينطبق ذلك الفشل الشخصي بالنسبة لتحقيق الصفات الإنسانية التامة على ملايين من الناس ، فإننا نحصل على التدهور والعوز إلى الانسجام الخاص بالمجتمعات الحديثة التي تصاب ببلاء المشاكل النفسية ، والسياسية ، والاقتصادية التي لا حصر لها . ولكن جميع تلك المشاكل تنبع من فساد النفس الحقيقية للشخص ، ويمكن علاجها بإرشاد النفس إلى علاقاتها الصحيحة مع الله . وقد قال كارل ينح : « لسوء الحظ أن من الواضح تماما أنه لو لم يستطع الشخص أن يحصل على حياة روحية حقيقية جديدة ، فإن المجتمع أيضا لن يستطيع ذلك ، لأن المجتمع يتكون من مجموع الأفراد الذين هم في حاجة إلى الخلاص » . ومن المؤكد أنه لا يمكن أن يكون ثمة خلاص كلي للشخص الذي يظل ضحية للشرك ، والذي لا يكون قد فهم بالقدر الكافي المبدأ الإسلامي : لا إله إلا الله .

الاستنتاج

لقد قدمنا دراسة مختصرة عن بعض الخصائص الإيجابية والفعالة الخاصة ببعض من القيم والمثل العليا الإسلامية . ولقد تم تقديم المعلومات في إطار سيكلوجي بغرض التحليل والمناقشة بواسطة جمهور أكاديمي مسلم . ولكنني أجد نفسي مضطرا لتأكيد أنه ليس المسلم في ذاته هو الذي يحتاج لتلك

* أي الذين يرتكبون الشرك ، والذين ينسبون صفات إلهية لأي شيء مبتدع ويخدمون مشيئة وأهداف أي شخص عدا الله .

التفصيلات . فإنه يوجد جمهور غفير من غير العالمين وغير الأكاديميين وغير المسلمين - خارج دوائر المناقشات والمعاملات الأكاديمية - يحتاجون بطريقة مماثلة لأن تصل رسالة الإسلام إلى أسماعهم . ومن المأساة بل ومن العار أننا لم نتوجه باهتمامنا لتلك المجموعة بطريقة ملائمة . إن معظم الكتابات الأدبية التي قدمها علماؤنا الاجتماعيون قد وجهت لاستهلاك هؤلاء الذين قد قبلوا الإسلام بالفعل ، ولفائدة مجتمع فكري ضئيل . وتبعالذلك ، فإن رسالة الإسلام لم تجد طريقها إلى معظم الناس الذين هم في حاجة شديدة إلى تعليماتها .

إن العلماء الإجتماعيين المسلمين يجب أن يملأوا ذلك الفراغ ويجب أن يبتدئوا في استخدام مهاراتهم ومواردهم لتقديم نوع جديد من الأدب الذي سوف يكون أكثر مقبولية وإتاحة أمام ذلك الجمهور العام الكبير ، وذلك الأدب يجب بالضرورة أن يحد من استخدامه للإصطلاحات العلمية وفن الخطابة المجرد . إنه يجب أن يعبر عن إدراك وإحساس بالنسبة لمشاكل الحياة اليومية ، ويقدم لها الحلول الإسلامية . إن مثل ذلك الإتجاه سوف يزيد من اهتمام الناس بالإسلام ، وسوف يزيد من حثهم على تغيير أنفسهم وتغيير بنيان المجتمع .

وفي نفس الوقت ، يجب علينا جميعا أن نستمر في تدعيم معتقداتنا وترسيخ الصفات الإسلامية التي تحدثنا عنها . . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

المراجع

أحمد ،ك بعض أوجه بناء الشخصية

البورت ، ج **القلق والرغبة في القيام بنشاط والميل للنمو : إعتبارات أساسية بالنسبة لسيكلوجية الشخصية** . مؤسسة جامعة يل للطباعة والنشر ، نيوهافن ١٩٥٥ .

البورت ، ج **الشخصية وحلقة المواجهة** مؤسسة بيكون للطباعة والنشر : بيركلي ، كاليفورنيا ، ١٩٦٠

أوتي بي ، ب **بعض الأوجه النفسية لبنيلم** . النشرة الدولية للعلوم الإجتماعية .

فروم ، إ. **التحليل النفسي والدين**

فروم ، إ. **الإنسان لنفسه ، رينهارت : نيوروك ، ١٩٥٥**

ينج ، س. **النفس الغير مكتشفه** ، كتب منيتور : نيويورك ١٩٥٨ .

ماسلو ، **الدافعية والشخصية** هاربروررو : نيويورك ١٩٥٤ .

بياجيت ، ج وويل ، أ. إكتساب الأطفال لفكرة الوطن والعلاقات مع الدول الأخرى **النشرة الدولية للعلوم الإجتماعية** ، ١٩٥١ ، ص ٥٦١ - ٥٧٨ .

شوبن ، إ . ج . تجاه مفهوم للشخصية السوية **أميريكان سيكولوجيست** ، ١٩٥٧ ، ١٢ ، ص ١٨٣ - ١٨٩ .

دور ومسؤوليات المرأة المسلمة في العالم*

د . دفت حسن سعود

[إن علاقة المرأة بالنسبة لله بصفتها فرداً كثيراً ما يتم إهمالها . لقد تناولت الدكتورة دفت سعود وجهاً هاماً من أوجه تلك العلاقة . ونحن نرحب بالتعليقات والآراء الأخرى ـ المحرر] .

إن موضوع مناقشتي هنا يتعلق بتعريف دور ومسؤ وليات المرأة المسلمة في العالم . وتتمثل المصطلحات الرئيسية في هذا الشأن فيما يلي : الأدوار والمسؤ وليات ، والمرأة المسلمة ، والعالم . إنني أود أولاً أن أركز على المصطلح الأخير وهو « العالم » . ماذا يعني ؟ إن مصطلح « العالم » في مجال الدراسات الدينية والفلسفية يشير بصفة عامة إلى ثلاثة مكونات : الله ، والعالم الخارجي والإنسان . (بالطبع إن ما أعنيه بكلمة *man* هو الإنسان وليس الرجل) . ومن ثم فإن مصطلح « العالم » في إستعمالنا هنا سوف يشير إلى الله ، والعالم الخارجي والإنسان ، وأود أن أحلل موضوع دراستنا إلى ثلاثة عناوين منفصلة بالرغم من تداخلها ، وهي :

١ ـ دور ومسؤ وليات المرأة المسلمة تجاه الله .

٢ ـ دور ومسؤ وليات المرأة المسلمة تجاه العالم الخارجي .

---

* قدم بالانجليزية الى الإجتماع السنوي لاتحاد الطلبة المسلمين بأمريكا في مايو ١٩٧٦ .

٣ ـ دور ومسؤوليات المرأة المسلمة تجاه نفسها وتجاه غيرها من بني الإنسان .

إن واحداً من الأسباب التي تجعلني تواقة إلى تأكيد المتضمنات الثلاثية في التعبير « العالم » هو أنني اكتشفت شيئاً أفزعني وأدهشني وهو أن الأغلبية الساحقة من الكتاب والمتحدثين ـ المسلمين وغيرهم ـ عند تناولهم الموضوع المتعلق بدور ومسؤوليات المرأة المسلمة في العالم يقومون بتعريف العالم ، أو بصفة أدق يقصرون العالم على المنزل . أي في عبارة أخرى ، فهم تقريباً يركزون تماماً على دور ومسؤوليات المرأة المسلمة في إطار الزواج ، ولكن الزواج والمنزل ، أياً كانت أهميتها لا يكونان العالم ، إنهما ليسا إلا جزءاً من حياة المرأة المسلمة ويجب النظر إليهما في ذلك الإطار ، فالمرأة المسلمة لديها دور معين تقوم به ومسؤوليات معينة تجاه الله والعالم الخارجي والإنسان ؛ منذ مولدها إلى نهاية حياتها سواء كانت متزوجة أم لا ، وسواء كان لديها منزل أم لا ؛ ويبدو لي أنه قد أسيء فهم دور المرأة المسلمة في العالم على مدى قرون ، وجيل بعد جيل ، ويرجع ذلك بصفة كبيرة إلى الإعتقاد الغالب في المجتمعات المسلمة أن عالم المرأة هو المنزل ، وأن النساء خارج نطاق الزواج لسن جديرات بأي اهتمام أو قيمة ، ويبدو أنه حتى الكتاب أو المتحدثين الذين كان لديهم ما يكفي من السماحة لأن يسلموا بأن للنساء المسلمات بعض المهام ، فلنقل تجاه الله أو المجتمع ، فإنهم على الرغم من ذلك يعتقدون أن تلك المهام تعد ثانوية ويتم أداؤها فقط في حالة إذا ما كان وضعهن الزوجي يسمح بذلك .

إنني أتحدى تلك الإفتراضات ، وسأوضح هنا أن مسألة المرأة لوقت طويل ـ طويل طويل للغاية ـ كان ينظر إليها من الإتجاه الخاطىء من التلسكوب ، ويبدو أنه لا سبيل إلى اجتناب إعادة النظر في هذا الموضوع ـ أي دور ومسؤوليات المرأة المسلمة في العالم ، والنظر إليه من الوجهة السليمة بدون تحيز أو تحامل عميق الجذور . إنني أشعر أن هنا السؤال المفرد الذي يحوز على أكثر الأهمية والذي يواجه العالم الإسلامي في الوقت الحاضر ، ولو لم نجد الإجابة في الوقت المناسب ، فإننا قد نواجه بأزمة أشد من أي أزمة عرفها المسلمون في أي وقت مضى .

ولنبتدىء من حيث ما كان يجب أن نبدأ ـ بالسؤال التالي : ما هي علاقة المرأة بالنسبة لله ؟ بدلاً من السؤال ما هي علاقة المرأة مع الرجل أو وضعها بالنسبة له . ولإجابة ذلك السؤال الذي طرحناه في عبارة واحدة نستطيع أن نقول : إنها نفس العلاقة تماماً مثلها مثل الرجل . ومن أجل أن أوضح هذه النقطة فإنني أشير إلى فكرة « العهد » التي جاء ذكرها مرات عديدة في القرآن كما جاء ذكرها في الوصايا القديمة والحديثة ، وهكذا فإنه يوجد في أعماق تقاليد الإسلام بأكملها التي ترجع إلى الأنبياء الأولين . ما هو العهد ؟ إن العهد هو اتفاق أو عقد ولكنه يختلف عن الإتفاقاتُ أو العقود المعتادة في نواح واضحة معينة ؛ ومن الممكن تصوير العهد القائم بين الله ، والعالم الخارجي والإنسان في مثلث تتكون قاعدته من العالم الخارجي والإنسان . وطبقاً للعهد القائم بين الله والعالم الخارجي والإنسان ، فإن لله حقوقاً معينة ، ويحوز الله على تلك الحقوق لمجرد كونه الله ـ الخالق المقيت . إن الإنسان والعالم الخارجي يحصلان على طيبات الحياة وأسبابها ، وفي مقابل ذلك يجب الالتزام بإرادة الله ،وفي حين أن الإنسان يستطيع أن يجد مخرجاً من أي تعاقد إنساني ، فإنه ليس باستطاعته أو باستطاعة العالم الخارجي أن يختار الخروج من عهد الله ، ولا يستطيع أي منهما أن يقول لله : « يا إلهي ، إنني لا أرغب في تلك الإتفاقية وأريد أن أنسحب منها » ، لأن الله هو الله وأن الإنسان والعالم الخارجي هم خلقه ، ولذلك فإنه لا يوجد مخرج من ذلك العهد ، وبالنسبة للعالم الخارجي ، فإنه لا يوجد أي صراع بينه وبين الله ، فالعالم الخارجي نظراً لأنه ليس لديه إرادة لا يستطيع انتهاك شروط العهد ، وهكذا فإن قوانين العلوم الطبيعية تعد ثابتة وغير متغيرة ، فالنهار يتبع الليل ويتبع الليل النهار ، ويتبع الفصل بفصل آخر في نظام رائع . ومع ذلك فإن تلك الحالة لا تنطبق على عالم الإنسان .

اختيار العصيان

إن الإنسان لديه حرية الإختيار في عصيان الله ، وفي أن يرفض اتباع الوصايا ، متحديا إرادة الله ، وأن يختار الخطأ بدلاً من الصواب . ويزخر كل من العهد القديم والقرآن بقصص عن العصيان المتعملمن الإنسان،وعن جحوده

المتواصل وعدم إيمانه ، وانحرافه المستديم عن الصراط المستقيم . ومع ذلك ، فإن حقيقة أن الإنسان يميل إلى العصيان لا تعني أنه يستطيع أن يتبرأ من العهد بمقتضى ذلك ، إنه يستطيع خرق القانون ، ولكنه لو فعل ذلك يجب عليه أن يتحمل العقاب ، وهو يستطيع العصيان ، ولكنه لو فعل ذلك يجب عليه أيضاً أن يتحمل العقاب ومن هذا ، فإن فخر الإنسان يكمن في حقيقة كونه ذا إرادة حرة ـ وأنه يستطيع الإختيار بين الصواب والخطأ ـ وذلكما يميزهعن المخلوقات الأخرى . ولكن تلك الحقيقة في نفس الوقت تكمن فيها مأساته . إن كلاً من جرأة الإنسان ، ورغبته في قبول الأمانة التي رفضتها جميع المخلوقات الأخرى ، وفشله الذريع في الالتزام بالمثل الأعلى نتيجة لضعفه الأخلاقي قد صور في أسلوب جميل للغاية في الآية القرآنية :

« إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً » .

(٣٣ : ٧٢)

فلنتوقف لحظة قصيرة لننظر في مفتاحي الرموز هنا ، وهما تعبيري : الجاهل والظالم . ويبدو لي أن تحليل هاتين العبارتين يعطي مفاتيح كثيرة هامة لفهم علاقة المسلم بالعالم ، فكلمة « الجهل » تترجم غالباً *ignorance* » ولكننا إذا فحصنا المجال الذي يستعمل فيه ذلك التعبير أو أحد مشتقاته سوف نرى أنه لا يشير بصفة رئيسية إلى وضع ثقافي ، وهو الجهل ، ولكنه يشير إلى وضع أخلاقي يتسم فيه تصرف الإنسان بنفاذ الصبر ، والغطرسة ، والفسوق ، والكفر المتواصل . إن الجاهلية لا تعد مجرد الفترة السابقة للإسلام ولكنها من الممكن أن تسم أي فترة يصبح فيها الإنسان جاهلاً .

إن التعبير « الظلم » يعد واحداً من أهم التعبيرات في القرآن . وبمعناه الحرفي ، فهو يشير إلى « وضع الشيء في غير مكانه الصحيح » أو « التصرف بأسلوب يتعدى الحدود الملائمة » ، وإن الحدود الملائمة هي « حدود الله » التي لا يمكن تخطيها دون أن يتحمل من تخطاها العقاب . ولنعط مثلاً بسيطاً : إن جسم الإنسان مكون بأسلوب يجعله يحتاج إلى قدر معين من الراحة حتى يتمكن

من أداء وظائفه بطريقة ملائمة . ولو أن الإنسان أنكر على جسده الحق في الراحة بطريقة متكررة ، فإنه يتعدى الحدود الخاصة بالجسد التي حددها الله ، وهكذا يكون متهماً بإرتكاب الظلم . وتوجد حدود لكل ما خلقه الله ، وإن أي محاولة لتعدي تلك الحدود تعد ظلماً . إن القرآن يخبرنا ببساطة وبوضوح أن الله ليس من الممكن أبداً أن يرتكب ظلماً (السورة ٥٠ الآية ١٩) ولكن الإنسان دائماً ما يظلم نفسه .

إن واحدة من مسؤ وليات المسلم الرئيسية ـ سواء كان رجلاً أم امرأة ـ هي محاولة فهم المتضمنات العميقة كما يعنيه أن يكون الإنسان جاهلاً وظالماً وتفادى أن تنطبق عليه أي من الصفتين .

صلة المرأة المسلمة بالله

لنعد إلى موضوعنا الأول : ما هو دور ومسؤولية المرأة المسلمة تجاه الله ؟ إن الإجابة كما قدمناها من قبل تتمثل ببساطة فيما يلي : إن دورها يتماثل تماماً مع دور الرجل المسلم ، لقد خلقت المرأة من نفس المادة التي خلق منها الرجل ، وهي تقف بمفردها أمام الله في يوم الحساب طبقاً لأعمالها كما أكد القرآن مراراً ، وهكذا فإن المرأة المسلمة تعد مسؤ ولة عن خلاصها ويجب أن تعمل على ذلك مثلها مثل أي رجل مسلم . ما هي واجباتها المحددة تجاه الله ؟ إن ذلك يعتبر في حد ذاته موضوعاً واسعاً ولا يمكنني تناوله حتى بطريقة عابرة . وحتى لو كان لدي الوقت فإنني لا أستطيع الإجابة على هذا السؤال بالنسبة للجميع . إن لكل شخص أسلوبه المختلف في صلته مع الله . فطبقاً للبعض يعد إعلان الإيمان ، وإقامة الصلوات خمس مرات في اليوم ، ودفع الزكاة ، وأداء الصيام في شهر رمضان ، وأداء الحج مرة في الحياة هو خلاصة واجبهم تجاه الله . وطبقاً لبعض آخرين ـ مثل رابعة التي كانت شديدة الحب لله والتي تعتبر صلواتها شعراً من أجمل ما وضع ـ يعتبرون حب الله شاملاً تماماً ويترفعون بأنفسهم عن التطلع إلى أي أجر . ولقد كانت كلمات رابعة الخالدة وهي : « إلهي إذا كنت أعبدك خوف النار فاحرقني بنارها أو طمعاً في الجنة فحرمها عليّ ، وإذا كنت لا

أعبدك إلا من أجلك فلا تحرمني من مشاهدة وجهك . » تعد مثالاً للإيمان الخالص . وإنني شخصياً أؤمن أن أفضل تعبير يوجد حول علاقة الإنسان مع الله من الممكن أن نجده في تقاليد الإسلام الصوفية . وهنا يكون من الضروري أن أقدم تحذيراً فإن الإسلام يحتوي على أكثر من مجرد تقاليد صوفية متميزة ، إن ما يتضمن بصفة عامة تحت إسم الصوفية يعد في رأيي - جزئياً إن لم يكن كلياً - مضاداً تماماً لروح التعليمات القرآنية .

ومن الصعب للغاية أن نتناول موضوعاً معقداً تماماً في مساحة صغيرة ولكنني سوف أحاول أن أظهر الفارق الأساسي بين الصوفية والتصوف القرآني . إن المتصوفين يتصورون البحث عن الله بمثابة رحلة ، وإن الأربع كلمات الهامة هي الطالب والمطلوب والأسلوب والهدف . وإنه لا يوجد أي التباس في الإسلام مثله مثل المعتقدات التوحيدية الأخرى ، فيما يتعلق بالطالب والمطلوب . إن الطالب هو المؤمن الملتزم والمطلوب هو الله . حينئذ فإن هذين التعبيرين يعنيان نفس الشيء في كل من الصوفية والتصوف القرآني . ويمكننا وصف ذلك الأسلوب بطرق عديدة ولعل أفضل وصف له هو الحب . ويبدو أن الحب هو أسلوب الصوفي وأيضاً التصوف القرآني . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يكون كل من هذين التعليمين مختلفين تماماً كل عن الآخر ؟ حتى نرى الفارق بين هذين التعليمين فإننا نحتاج أن نعرف المعنى الذي يضفيه الصوفيون والمتصوفون القرآنيون على الحب . بالنسبة للصوفيين ، يدفع الحب الطالب إلى إفناء نفسه (ويصبح ذلك هدف الرحلة التصوفية) . إن الصوفي ينشد الله وبعد أن يجد الله ، يفقد نفسه في الله مثلما يحدث لقطرة من الماء تقع في المحيط . وهكذا فإن بحثه عن الله يتضمن إعتزال العالم وإلغاء شخصيته (وهذا ما يحرمه الإسلام) . أما في التصوف القرآني ، فإن الحب لا يتم تعريفه في إطار إلغاء الشخصية ، وإن التعريف الأفضل له هو (البقاء) . وحتى أوضح الفارق بين نوعي الحب هذين سوف أقدم مثالاً للحب الإنساني - يعتقد بعض الناس أن حب شخص لآخر يعني الاندماج معه بطريقة تجعل الشخص يفقد ذاتيته ، في حين يعتقد آخرون أن الإبقاء على شخصية الفرد يعد شرطاً ضرورياً

للحب ، لأنك لو لم تكن أنت بذاتك وأنا بذاتي فلا يمكن أن تكون علاقتنا ذات معنى . وكما أكد المتصوفون مثل الغـزالي ، والرومـي ، وإقبـال ، فإن الحب يؤدي إلى تماسك وتقوية النفس ولذلك فإنه هو أساس لشخصية الإنسان وليس لإنكارها .

إن هدف التصوف القرآني يتم تحقيقه عندما يدرك المتصوف وجود الله في داخل نفسه فيصبح مدركاً بأن رسالته في الحياة هي إظهار الحقيقة العظمى التي أوحيت إليه . وكل مسلم ـ رجلاً كان أم إمرأة ـ يدعى للشهادة بالتوحيد بالله « أشهد أن لا إله إلا الله . . » وإنه ليس من الممكن قول تلك الشهادة دون وجود الإدراك الداخلي ؛ وكل مسلم ـ سواء كان رجلاً أم إمرأة ـ يجب أن ينشد إدراك الله في داخل ذاته وعندما يتوفـر له هذا الإدراك الـداخلي فإن عليه أن يترجمه إلى حقيقة واقعية . إن المتصوف الإسلامي الحقيقي يجب أن يجعل رؤيته الصوفية حقيقة واقعة لأننا نعتقد أن الإيمان لا يكون تامـاً بدون الأعمال وأن الجهاد هو جوهر الإيمان .

العلاقة مع العالم الخارجي

أما موضوعنا الثاني فيتعلق بعلاقة الإنسان بالعالـم الخارجـي . وبصفـة عامة ، يظهر التاريخ أنه كان للإنسان موقفان تجاه العالم الخارجي ، فكان إما أنه يخشى قدرته التدميرية وأصبح ينظر إليه كإله ، أو أنه كان يعتبرها كشيء يجب استغلاله أو الإنتفاع به . وفي وقت ما لجأ الإنسان إلى السحر لاستغلال قوى الطبيعة لخدمة غاياته ، أما الآن فهو يستخدم العلم لنفس الغرض ، ونادراً ما كان يتذكر الإنسان أن العالم الخارجي يعد نظيراً له في علاقة العهد الثلاثية ، ونادراً ما كان يتذكر أنه نظراً لمنحه هبة العقل التي تمكنه من تنظيم وتصـنيف الفوضى المحيطـة به ، فإنـه تقـع على عاتقـه مسؤولية خاصـة لحماية العالـم الخارجي . ولقد أخبرنا القرآن مراراً كيف نحافظ على الطبيعـة التـي وصفهـا بأسلوب جميل كآية من آيات الله . وعند النظر إلى الطبيعة وفهمهـا بطريقـة صحيحة فإنها تصبح صديقاً للإنسان ومعلماً له ، ومصدراً للراحة والرخاء . ولكن الإنسان لسوء الحظ لم يتعامل بطريقة عادلة مع الطبيعة أو مع الله ، وهذا

هو السبب الذي جعله يواجه الآن تلك المشاكل الهائلة المتعلقة بالبيئة . ويبدو لي أن معظم المسلمين ـ رجالاً أم نساءً ـ ليسوا فقط لا يقومون بواجباتهم تجاه الطبيعة ولكنهم لا يدركون حتى وجود مثل ذلك الواجب . ومن ثم ، فإنهم تركوا الطغاة ذوي المصالح الذاتية يقومون بإزالة الأحراش ، وتغيير مجرى الأنهار ، وإقامة المستوطنات والصناعة بدون اعتبار لتلوث الهواء والماء ، ويقومون بتبديد الموارد الطبيعية الثمينة لإرضاء عقولهم التافهة في حين يموت الملايين جوعاً .

مأساة المرأة

وموضوعنا الأخير هو : ما هو دور ومسؤوليات المرأة المسلمة تجاه نفسها وتجاه غيرها من الناس ؟ عند تحليلنا لمفهوم (الظلم) قمنا بالفعل بإجابة جزء من هذا السؤال : وهو التزام المرأة المسلمة تجاه نفسها . فهي لا يجب أن تكون ظالمة لنفسها أو أن تترك روحها في الضلال . ونستطيع أن نقتبس كلمات شكسبير :

« كن صادقاً مع نفسك
بصورة متواصلة مثل الليل والنهار
حينئذ لن تكون مخادعاً مع أي إنسانٍ . »

ولكن ماذا نعني بالقول أن تكون صادقة مع نفسها ؟ إننا لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال بدون الإشارة إلى الحالة الواقعية للنساء المسلمات في جميع أنحاء العالم . كم إمرأة مسلمة في العالم تدرك حتى أنها مسؤولة عن خلاصها ، وأن عليها واجباً تجاه الله يفوق مسؤولياتها المنزلية ؟ كم امرأة مسلمة في العالم أعطيت الفرصة لتصبح إنساناً كاملاً يستطيع أن يستغل أعظم هبتين منحهما الله للإنسان ـ أي هبة العقل وهبة الإرادة الحرة ؟ إن الإجابة على تلك الأسئلة تمثل نوعاً من المأساة . ولكنه يوجد نوع آخر من المآسي أكثر خطورة ـ وهو مأساة هؤلاء النساء المسلمات اللاتي خرجن بمعجزة ما من المقابر ومن الأبراج ومن الصوامع وأدركن أنهنَّ أيضاً لديهم الإدراك بالله في داخلهم . هل فكرتم أبداً ماذا يحدث لهؤلاء النساء ؟ وما هي العقوبات التي تنزل بهنَّ ؟

إذا كان من الصعب الإجابة على تلك الأسئلة ، سوف أقص عليكم بعض القصص . دعني أخبرك عن المرأة المسلمة التي كانت تعمل كطبيبة وكانت لديها موهبة خاصة للشفاء وكانت ممتلئة بالشفقة على العاجزين والمرضى ، ولم تستطع أن تجد زوجاً لأنه يبدو أنه لم يكن هناك أي رجل مسلم على استعداد لقبول إخلاصها لمهنتها . دعني أخبرك عن المرأة المسلمة التي كانت راغبة بإخلاص أن تعيش طبقاً للأسلوب الإسلامي والتي لم يكن زوجها سكيراً فحسب ولكنه كان أيضاً غير مدرك على الإطلاق لواجباته الإسلامية تجاه أسرته . ماذا كان عليها أن تفعل ؟ أن تظل مع رجل يدمر جسدها وروحها أو أن تجلب على نفسها سخط ما يدّعى بالمجتمع الإسلامي برفضها التضحية بوعيها الذاتي الأخلاقي على مذبح المبادىء الأخلاقية للتقاليد الزائفة ؟ دعني أخبرك عن المرأة المسلمة الكاتبة التي اعتقد زوجها أنه يجب إشعال النار في كتبها ومقالاتها لأنها كان تصرف إنتباهها عنه وتجعلها تعتقد أن كتابة بعض الكلمات الجيدة على قطعة من الورق أكثر أهمية من طهي ثلاثة وجبات جيدة كل يوم له . هل من الضروري أن أعدد الأمثلة ؟ إن القائمة لا تنتهي ، ولكن الأمثلة القليلة التي قدمتها يجب أن تكون كافية لأن تقيم الدليل على ما أعتقد أنه حقيقة محزنة ومريرة للغاية ـ وهي أنه يقع ظلم عظيم على معظم النساء المسلمات ذوات الإدراك في يومنا هذا . ولقد حدث في أحد المؤتمرات التي حضرتها أنه كان هناك رجل مسلم يبدو عليه الضيق عند ذكر حقوق المرأة ، ثم قال بصبر نافذ « ولكن نساءنا في الحقيقة ليست لديهن أية مشاكل » . إن ذلك العمى ، ذلك الرفض الصارم القاسي حتى بالإعتراف بوجود مشكلة تؤدي إلى المعاناة يظهر لنا كيف سيكون من الصعب إيجاد الحل ، فكيف يستطيع الإنسان حل أي مشكلة لو لم يعرف أو لم يقر بوجودها ؟

المشكلة موجودة مع ذلك ، وسوف يؤدي رفض مواجهتها فقط إلى تفاقم الموقف . ولا يمكن أيضاً حل تلك المشكلة بدون إعادة النظر كلية بالنسبة للقيم والإتجاهات الإجتماعية الأساسية . مثلاً ، في المجتمع الإسلامي الذي نشأت به ، سمعت طوال حياتي أن الزوج يعد *mayazi khuda* أو إلها في شكل

بشري . لقد كانت تلك العبارة تكرر مرات عديدة كل يوم وكانت تعتبر كشيء بديهي . وإنني أتعجب كيف لم يستوقف ذلك أي شخص في هذا المجتمع القويم . إن مثل تلك العبارة من الممكن أن تكون مساوية للشرك . إنني أتعجب كم من الوقت سوف تستمر المجتمعات الإسلامية في التظاهر بأنها لم تتعد حدود الله بإرغامها المرأة المسلمة ـ وخاصة المجاهدة ـ على أن تخضع لأي شيء فيما عدا الله . إنني أتعجب كم من الوقت سوف تستمر المرأة المسلمة في تقديم التنازلات الروحية حتى تستطيع أن توفر الحياة لجسدها ، إنني أتعجب إذا ما كان الرجل المسلم سوف يفكر أبداً في معنى الإلتزام الذي يفرضه عليه الله « بالحفاظ على وحماية » المرأة التي يتزوجها وأن يسأل السؤال التالي : ما الذي سوف يحميه ويحافظ عليه ؟ مجرد الجسد الذي يكون مآله الفناء أم الروح الخالدة ؟ إنني أتعجب إذا ما كان سوف يأتي ذلك اليوم الذي لن تُطالبَ فيه النساء المسلمات اللاتي كرسن أرواحهن لله أن يمتن أجسادهن ، وعندما لن يتم إعطاؤهن الاختيار بين هذا العالم والعالم الآخر .

وكم أود لو كانت لدي بعض الإجابات، لكن جميع ما لدي هي بعض أسئلة متضاربة . وسوف أنهي ذلك بدعوة لله القادر في حكمته اللانهائية ورحمته أن يعاوننا جميعاً على إدراك الحقيقة وأن يمنحنا الشجاعة لأن نؤدي واجبنا تجاه الله سبحانه وتعالى أياً كان الثمن الذي نضطر لدفعه .

الأعمال المصرفية في إطار إسلامي*

د . نجاة الله صديقي**

لقد كان تأثير الأعمال المصرفية بالنسبة للإقتصاد الإنساني الحديث مماثلا لتأثير ظهور النقود بالنسبة للاقتصاد البدائي عندما كانت المقايضة هي القاعدة ، لقد أدت الأعمال المصرفية إلى تسهيل التبادل بدرجة عظيمة وساعدت على تكوين رأس المال والانتاج على نطاق واسع لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسان ، ولكن الأسلوب الذي اتبعته لتحقيق ذلك يعد مسئولا عن أشد مساوئ الإقتصاد الحديث ، وهي : عدم الإنصاف في توزيع الدخل والثروة ، وتركز القوى الاقتصادية ، والنزعة المستوطنة تجاه التضخم والتكدس السريع للديون في العديد من القطاعات الاقتصادية مع ترتب نتائج سياسية ، واقتصادية واجتماعية خطيرة . ولذلك فإن هذا النظام يتطلب منا دراسة دقيقة متفحصة ومؤيدة لإقامة إصلاح أساسي في الأعمال المصرفية حتى يتم التخلص من تلك المساوئ وتعديل النظام حتى يتوافق مع الغايات المنادى بها بصفة عالمية ، وهي العدل ، والإنصاف ، والتقدم .

إن دور المصارف الرئيسي يعتبر دور وسطاء ماليين ما بين المدخرين

* قدم بالانجليزية الى المؤتمر الاقتصادي الدولي في لندن يوليو ١٩٧٧ .

** استاذ بجامعة الملك عبد العزيز بجدة .

الأساسيين . . أي الأسر . . والمستثمرين الأساسيين . . أي الشركات . وتنشأ المدخرات من خلال مساهمة الملايين من الأسر في حين تقتصر المشروعات التجارية فقط على عشرات الآلاف من الشركات ، ويحتاج كل مجتمع إلى بعض الوسائل يتم عن طريقها حصر المدخرات ما بين المدخرين والمستثمرين على أساس نوع من الفهم بالنسبة لأسلوب رد الأموال والعوائد . إن قصور المعرفة ووسائل الإتصال واختلاف الميول بالنسبة للسيولة والمخاطرة والزمن اللازم ، إلخ ، يجعل التعامل المباشر بين المدخرين والمستثمرين الأساسيين غير فعال وذا مجال محدود . وقد أقدمت البنوك على تقديم أنواع مختلفة من التأمينات ، وتسهيلات السحب والعوائد المضمونة التي ينطبق عليها نظام الفوائد بالنسبة للمدخرين ، وإن للوسطاء الماليين أيضا فيما عدا البنوك دورا في هذا الصدد ، ولكننا لن نتناوله بالدراسة حاليا . وتعد البنوك نظرا لحيازتها على الكثير جدا من الأموال العامة في وضع يجعلها قادرة على تقديم القروض لاستثمارها في المشروعات التجارية . وهكذا فهي تقوم بدور حاسم بالنسبة لتوزيع الموارد المالية المتوفرة في المجتمع ،وإن واحدة من الحقائق الحاسمة في هذا الشأن هي كون القروض المصرفية قائمة على أساس مدفوعات ثابتة من الفوائد ، واعتبار السيولة واحدة من اهتماماتها الرئيسية إلى جانب كسب الأرباح ، وعند وضع البنوك لسياستها التوزيعية ، فإنها لا تأخذ في الاعتبار احتياجات المجتمع وأولوياته من المشروعات الإنتاجية لأنها بحكم الظروف تفضل المشروعات ذات النمو السريع والفوائد المرتفعة .

إن احتياجات المجتمع الحديث المتزايدة بالنسبة لإيجاد وسيلة للتبادل لم يكن من الممكن سدها عن طريق النقود المعدنية بمفردها . ولو أننا استخدمناها ما كان لها جدوى على الاطلاق . لقد كان ظهور العملة الورقية ، والشيكات المصرفية فيما بعد وقبولها بواسطة المجتمع باعتبارها نقودا يرجع بصفة كبيرة إلى النظام المصرفي ، وبان الاعتمادات المصرفية ، أو النقود التي ترد للبنوك وتقيد في دفاترها ، تعد طريقة ملائمة لازدياد الودائع المالية بما يفي بطلب المجتمع منها ، ولقد تطور ذلك الأمر كشيء ملازم لدور البنوك السابق ذكره وسرعان ما أصبح

هو وظيفتها الغالبة التي فاقت وظيفتها السابقة في الأهمية .

ومع ذلك فإن من الهام أن نلاحظ أن الشروط التي أدت البنوك مهمتها الأولى على أساسها كانت مسئولة إلى حد كبير جدا عن تكوين طلبات واسعة من القروض ولقد أصبح طلب القروض قصيرة الأجل غير متناسب مع بنيان عملية الإنتاج بصفة رئيسية ، ولكن البنوك لن تميل إلى التمويل طويل الأجل ولن تشارك في المخاطرات . ومن ثم فإن الإلتجاء إلى سلسلة من التدبيرات قصيرة الأجل والإعتماد على وسطاء ماليين آخرين قد أصبح شيئا حتميا بالنسبة للشركات .

وتقوم البنوك بأداء عدد من المهام الأخرى مثل تنظيم طلبات الإيداع ، وحفظ الأشياء الثمينة بطريقة مأمونة ، ومهام التوكيل فيما يتعلق بالمدفوعات والمقبوضات ، إلـخ ؛ والتحويلات المالية على مدى الزمان والمكان . ولكن تلك المهام لا تعنينا الآن لأنها ليست ذات صلة بالإصلاح المراد . ولذلك سوف نتناول بالبحث مهمتها الرئيسية ونتتبع بعض النتائج التي تمتد جذورها في نظام الفائدة ذاته .

النتائج المترتبة على الفائدة

يواجه المستثمر الأساسي بأحوال متقلبة ولا يستطيع التنبؤ بنتائج مشروعاته بصفة أكيدة . ولكنه مع ذلك يكون ملزما بدفع نسبة مئوية من الأرباح التي يحوز عليها زيادة على رأس المال الأصلي . وهو لا يكون لديه أي إرشاد في ذلك الشأن سوى توقعاته بالنسبة لأرباح مشروعه . ولو أن نسبة الربح المتوقعة كانت أدنى من سعر الفائدة السائد في السوق ، أو لنكن أكثر واقعية ، لو أنها لم تكن مرتفعة بما يكفي لأن تترك له بعض الأرباح ، فإنه سوف يضطر إلى التخلي عن المشروع .

وتلك غالبا تتضمن المشروعات التي تعد ذات أهمية طبقا لترتيب الأولويات في المجتمع ، ولكن الفرد يكون بلا عون على الاطلاق في هذا الشأن . ولذلك ، فإن المجتمع يجد نفسه مضطرا لاعتناق أساليب أخرى للإهتمام بمثل

تلك المشروعات ، وقد كان على مدى التاريخ يضطر لأن يقربها في القطاع العام أو يمولها من خلال مؤسسات خاصة معتمدا في ذلك على الأموال العامة التي تجبى من خلال القروض أو الضرائب . ولذلك **فإن تأسيس نظام دفع النسب الثابتة من الفائدة على القروض يعد شيئا عدائيا بالنسبة لنمو المجتمع الحر ويؤدي إلى ظهور النزعة الإشتراكية .**

ثانيا ،إن الفوائد المستحقة على قروض البنوك يجب معالجتها كبند من بنود التكلفة التي تؤدي إلى ارتفاع منحنى التكلفة وتؤثر على سياسة الشركة بالنسبة لتحديد أسعار منتجاتها وأجور عمالها ، بافتراض أن المجتمع الذي تسوده المنافسة الغير مثلى يقوم ببعض المناورات بالنسبة للكثير من الشركات في هذا الشأن .

وكلما ارتفعت منحنيات التكلفة ، كلما دل ذلك على ارتفاع أسعار التوازن وإيجاد معدلات محدودة للإنتاج . وفوق ذلك ، فإن متعهد الأعمال الذي يشارك في الأرباح لا يكون ملزما بالتحقق من التكاليف أو الفوائد لأن التزامه الوحيد بالنسبة للممول هو مشاركته في الأرباح ذات **المفعول الرجعي**.وبالرغم من أنه يعتبر في عداد الساعين وراء الفائدة ، فهو يستطيع مع ذلك أن يراعي الأهداف الإجتماعية عند وضعه سياسة الأسعار وسياسة الأجور إذا رغب في ذلك ، ويستطيع أن يخدم غايات أخرى على حساب بعض الأرباح قصيرة الأجل . ولكن تلك الحرية ليست متوفرة بالنسبة لصاحب العمل الذي يقوم بدفع الفوائد .

إن جميع ما يعتبر صالحا وحسنا من الناحية الأخلاقية والجمالية في المجتمع ينتج عن العمل الإبداعي وليس عن العمل الذي تقرره قوى الطبيعة بطريقة مجهولة . وقد كان العلماء الاقتصاديون في الأيام الخالية مضلَّلين وفي نفس الوقت مضلِّلين في محاولتهم إقناعنا بأن تصرفات متعهدي الأعمال كانت يتم تقديرها بواسطة قوى مجهولة غير تاركين أي مكان لما يقوم به العمل الإبداعي . ولقد ساهم نظام الفائدة في تدعيم ضلالهم . ولسوف يكسب المجتمع لو أنه

أزال ذلك القيد ، ووسع فرص العمل التطوعي الذي يتجه وجهة أخلاقية بالنسبة لمتعهدي الأعمال .

وإن ثالث وأخطر النتائج لقيام قروض البنوك على أساس الفائدة تتعلق بالمشروعات التي تتعرض للخسائر ولكنه يكون من الملزم بالرغم من ذلك رد المبلغ الأصلي والفوائد المشترط عليها ، مع سد العجز من الموجودات ذاتها . ويطرح ذلك أمامنا موضوع العدالة . لو أن نتائج المشروع كانت غير أكيدة نتيجة لطبيعة المجتمع ، فلماذا يُضمن للممول عائد ثابت وأكيد بينما يترك للمتعهد بالأعمال كلية عبء جميع الشكوك التي تتجسد في شكل خسائر . إن الأحوال الغير جديرة بالثقة التي يتعاون فيها رأس المال والعمل لحث الإنتاج لا تضمن قيمة إنتاجية إيجابية لأي منهما . وبعد أن تناولنا المسائل المتصلة بالقدرة الإنتاجية لرأس المال والتمييز بين رأس المال العيني ورأس المال القيمي ، وبينهما وبين رأس المال المؤمن عليه في مراجع أخرى* فإننا سوف نركز إنتباهنا على المسألة الرئيسية المتصلة بذلك . إن العقاب الذي يفرض على متعهد الأعمال الذي لم يصادفه النجاح ليس له أي مبرر على الإطلاق نظرا لعدم قدرتنا على التأكد من الأمور المحيطة بنا . وإنه من المفترض أن يكون الصيرفي قد اختبر مقدرة متعهد الأعمال وقام بفحصها قبل أن يقر بقبول تقديم القرض . ويرجع تكدس الخسائر إلى عوامل خارجة عن سيطرة المتعهد بالعمل تتعلق بإجراء تحليل كلي للاقتصاد كما ترجع أيضا إلى الإدارة غير ذات الكفاءة بقدر مماثل . وإن فشل المشروع في تحقيق ربح يحرم متعهد الأعمال من الحصول على أي مكافئة مقابل خدماته التنظيمية ، ويكون ذلك عن حق نتيجة لفشل المشروع في تكوين أي ثروة إضافية يمكن مكافأته منها . وإن إرغامه على سد العجز في رأس المال المتسبب عن الخسارة ودفع نسبة الفائدة يفترض وجود خاصية متأصلة لرأس المال ، وهي أنه لا يجب أن يبقى كما هو بدون نقص فحسب ولكن يجب أن يؤدي مرور الوقت أيضا إلى نموه بصرف النظر عن تقلب الأحوال . ويعد

---

* تدريس علم الإقتصاد على المستوى الجامعي في البلدان الإسلامية . تحدى المفاهيم الاجنبية وتكوين المفاهيم الإسلامية . لقد تم تقديم ذلك البحث في المؤتمر العالمي الأول عن التعليم الإسلامي . مكة ، إبريل ١٩٧٧ .

هذا افتراضا خاطئا ليس لديه أي أساس منطقي أو تاريخي . ويرتكب نظام الأعمال المصرفية عملا يتسم بعدم الإنصاف فهو يعاقب الإقدام بصفة عامة ، ويؤدي إلى إقصاء الأفراد من متعهدي الأعمال عن أي نشاط أبعد من ذلك نتيجة لحرمانهم من الموجودات التي كونوها من قبل . فإن الشيء الوحيد الذي يعد ذا أهمية هو مرور فيض ثابت من الثروة من طبقة متعهدي الأعمال إلى البنك بصرف النظر عما إذا كان ذلك يؤدي إلى أي مساهمة واقعية في ثروة المجتمع . وبالرغم من واقع الأمر الذي يعد فيه نمو الثروة غير أكيد بسبب تغير الأذواق ، والجو ، والأشياء الأخرى الغير قابلة للقياس بدقة مثل التطورات السياسية ، والإختراعات إلخ . . فإن رأس المال الذي يساهم في المشروع يكفل له نمو مطرد في حين أن التنظيم الذي قام بالإعداد لتلك المساهمة يتحمل كل العبء المتعلق بعدم الثبات ويعمل على تقديم التأكيدات لرأس المال ! لذلك ، فإنه يجب إصدار الحكم على نظام القروض القائم على أساس الفائدة بأنه غير عادل وتمييزي وضار بالصالح الإجتماعي .

إن الإستعاضة عن الفائدة بمبدأ المشاركة في الربح كأساس للقروض المصرفية المقدمة للأعمال التجارية سوف تعالج النتائج السيئة للنظام الذي ذكرناه منذ لحظات ، وذلك هو الإصلاح الرئيسي الذي نقوم بتأييده . وإن الميزة الاخرى هي تأمين اشتراك البنوك بطريقة فعالة في المشروعات الإنتاجية التي تقوم بتمويلها ، ونظرا لأن دخل البنوك يأتي بصفة مباشرة من الأرباح الفعلية التي تحصل عليها من المشاريع التي تمولها ، فإن خبرتها أيضا سوف تتركز في إتخاذ القرارات الفعالة ووضع الأساليب الإدارية الملائمة لتلك المشروعات .

الفائدة والقروض المصرفية :

سوف نتتبع الآن أثر الفائدة على إقامة القروض المصرفية . تعد قدرة البنوك بالنسبة لإقامة القروض منفصلة عن الشروط التي يتم بمقتضاها تقديم مثل تلك القروض ، وهي تعتمد في ذلك على العادات الشائعة التي تتمثل في الإحتفاظ بجزء من الدخل في صورة نقد وإيداع الباقي في البنوك . ولا يعتبر نظام الفائدة شرطا ضروريا أو كافيا فيما يتعلق بقدرة البنوك على إقامة القروض .

ومع ذلك ، تعد الفائدة حاسمة بالنسبة للأغراض التي تقدم القروض بمقتضاها وبالنسبة لمدى عرضها وطلبها . وفي حالة عدم وجود نظام الفائدة ، وبافتراض أنه ليس من الممكن إعتبار البنوك مثل الشركات الساعية للربح وبافتراض أن تقديم القروض المعفاة من الفائدة واحدا من أدوارها الرئيسية ، فإنه سوف يتم تقديم القروض المصرفية في ذلك الحين لأغراض المشروعات الإنتاجية . وسوف يتم إقامة القروض فقط في نطاق الإمكانيات الحقيقية للمشروع الإنتاجي لتكوين ثروة اجتماعية إضافية ، ويجب أن نقوم بمضاهاة الموارد المالية التي تقوم البنوك بتزويدها في شكل القروض مع الموارد الواقعية التي ينتظر تعبئتها بواسطة متعهدي الأعمال . ولن تكون القروض التي تتم إقامتها على أساس المشاركة في الربح تضخمية على المدى الطويل ، وسوف تكون طلبات القروض القائمة على أساس المشاركة في الربح محدودة في نطاق الموارد المتوفرة ، كما أن قدرة البنوك على تقديم القروض سوف تستغل فقط بالدرجة التي تستدعيها تلك الطلبات بسبب التقيد بتوقعات الربح التي تحوز على رضى البنوك ، وفي تلك الحالة لن يستطيع العرض خلق الطلب المتكافىء معه مثلما يحدث في الوقت الحالي .

ونستطيع أن نفي الإصلاح المقترح حق قدره بعد أن نقوم بدراسة أبعد لطبيعة القروض المصرفية .*

لقد كانت القروض في أيام ما قبل الرأسمالية تمثل إدخارات حقيقية . وقد كان الإشراف على الإنتاج الذي يتحقق عن طريق بعض المساهمة فيه ينتقل بصفة مؤقتة إلى المقترض ، ومنذ أن ظهر نظام الأعمال المصرفية أصبح القرض يمثل قوة شرائية تتكون وتنقل إلى المقترض . وكان دفع الفائدة على القروض يتضمن نقل بعض ذلك الإشراف على الموارد الحقيقية من المدين إلى الدائن . ويؤدي دفع الفائدة على الأموال التي تتكون **لغرض الإقراض بالذات** إلى تعاظم

---

* صديقي ، م . ن . ـ « الأعمال المصرفية بدون الفائدة » الفصل ٥ .
المنشورات الإسلامية ، لاهور ـ ١٩٧٣

تتطلب فيه الإمكانيات الإنتاجية المتوفرة في المجتمع ذلك الأمر ، ثم تقدم الفوائد بعد ذلك إلى الأطراف المساهمة في الإيفاء بتلك الحاجة الإجتماعية مجازفين بـ : مدخراتهم الحقيقية (المودعين) ، أو بفقدان المكافأة مقابل خدماتهم كوكلاء أو وسطاء (البنوك) ، أو المكافأة مقابل الخدمات التنظيمية (الشركات) .

ويحث النظام الحالي البنوك على تقديم الرعاية إلى المضاربين ، والوسطاء الماليين الآخرين والحكومة الذين يعدون مقترضين نموذجيين قصيري الأمد ويظهر المستثمرون الأساسيون في حوافظ أوراقها المالية بصورة هامشية فقط وغير مباشرة غالبا . إن سلسلة الوساطات الطويلة بدرجة غير عادية بين المدخرين الأساسيين والمستثمرين الأساسيين تعد بصفة كبيرة نتاجا للأسلوب السهل لإقامة القروض واستعمالها ، ويرجع الفضل في ذلك إلى الفائدة ، وتوجد علاقة صغيرة جدا بين ذلك وبين بنيان الإنتاج . ولو أننا أرجعنا تبرير ذلك التكاثر في أعداد الوسطاء الماليين ووسائل اقامة القروض إلى اختلاف الميول بالنسبة للسيولة ، والمجازفة ، وحجم الممتلكات والوقت والزمن المتضمن فإننا نكون قد افترضنا طهارة تلك الميول وذلك يعد أمرا مشكوكا فيه للغاية . ويرجع ذلك التكاثر إلى حد كبير جدا للدعاية والمناورات السيكلوجية ذات الأثر الكبير . ويجب أن نتذكر صناعة الجنس التي كانت تبرر الفن الاباحي وما عداه بأنه يرجع إلى اختلاف الميول البشرية ، وإنه من الضروري أن يكون للمجتمع معايير ثابتة غير قابلة للتأثر خلافا عن الميول المتقلبة التي تستطيع الجماعات ذات المصالح المعينة التلاعب بها ، سواء كان الأمر يتعلق بالجنس والعائلة أو بعلم المال والإقتصاد . وسوف تتقلص بشدة أساليب إقامة القروض عند التحول من نظام الفائدة إلى نظام المشاركة في الربح .

إن الدين العام قد أصبح الآن يمتلك أبعادا لم يعد سداده يعتبر اقتراحا ملائما في ظلها ، وإن المجتمع يجب أن يستمر في الإنتفاع بتلك الديون عن طريق إقامة ديون غيرها في معظم الحالات . ويسير النمو الضخم في القروض الإستهلاكية جنبا إلى جنب مع النظم الإقتصادية الأكثر تقدما ، وسوف ينتج

ذلك الأثـر ، وإلى طرح قضـايا جديدة تتعلـق بتبـريره . وبافتـراض وجـود احتياطي بنسبة ١٠ في المائة بدون تسرب ، فإن الودائع الادخارية التي تساوي ١٠٠ تمكن البنوك من تقديم ١٠٠٠ كقروض ، ويتضمن ذلك نقل ١٠٠ سنويا من المدين إلى البنك بافتراض أن يكون سعر الفائدة ١٠ في المائة سنويا . وفيما مضى ، كانت المائة المدخرة والمقدمة كقرض تتضمن نقل ١٠ فقط سنويا . وفي حين يؤدي سداد القروض إلى القضاء على الأموال التي كونتها البنـوك ، فإن الفائدة التي تدفع عليها تبقى كما هي . ولقد تضاعفت قدرة المدخـرات على الحصول على موارد إضافية بمجرد مرور الوقـت ، ويرجـع ذلك الفضـل إلى العرف الإجتماعي الذي يسمح للبنوك بتقديم القروض . أما بالنسبة لمقدار تلك الموارد الإضافية التي تذهب إلى المدخرين الأساسيين والمقدار الذي يتراكم في البنوك ، فتلك قصة أخرى .

ولننظر بعين الإعتبار إلى الموقف المترتب على التحول من نظام الفائدة إلى المشاركة في الربح . إن قروض البنوك التـي تقـوم على أسـاس **المضاربـة** من الممكن أن تكون بمثابة مضاعفة لودائعها الإدخـارية ، ولـكن عائدهـا سوف يتراكم في شكل نسبة مئوية من الأرباح التي تم تحقيقها ، نتيجة لتكون ثروة اجتماعية إضافية مترتبة على تلك القروض . ثم يتم اقتسام ذلك العائـد بـين البنوك والمودعين طبقا لنسبة مئوية متفق عليها . وفي تلك الحالة سوف يهبـط تراكم الأرباح على الودائع في مقابل الأخطار المحيطة بالمشروع الإنتاجي ، ويتم تقدير حجم تلك الأرباح بالنظـر إلى الأحـوال السائـدة في السـوق ونسبتـي المشاركة في الأرباح اللتين تخضعان إلى عوامل الطلب والعرض . كما أن مقدرة المدخرات الحقيقية على اكتساب موارد إضافية بمجرد مرور الوقت سوف تنهار تماما . وبدلا من ذلك فإنها سوف تمتلك امكانية لاكتساب الموارد الإضافية في نطاق مقدرة المشروع الإنتاجي على تكوين ثروة إضافية عند إستغلاله . وإن تقديم البنوك للقروض قد أدى بدون شك إلى توسيع تلك الإمكانيات ، ولكن التحقيق الفعلي لذلك يعتمـد على مدى الإمـكانيات المتوفـرة للإنتـاج ، وإن العرف الإجتماعي السائد الذي يسمح بتقديم قروض يستخدم إلى المدى الذي

عن إلغاء الفائدة أن يدمج تقديم القروض الإستهلاكية في إطار الخدمات الإجتماعية التي تقوم الدولة بتنظيمها ، وسوف تكون هناك أيضا إمكانية محدودة لاستخدام المنح الحكومية وما يمثلها للمساهمة في تلك القروض . وهكذا ، فإنها سوف تتوقف عن تهديد سلام الأسر وأمن الأفراد عن اختصارها إلى حد معقول خلافا لما تقوم به الآن من خلق المخاوف والتوترات . وقد تستطيع الدولة أن تحصل على بعض القروض المعفاة من الفائدة من المواطنين ، معتمدة في بقية احتياجاتها لرأس المال على القروض القائمة على أساس المشاركة في الربح التي تحصل عليها من المواطنين ومن البنوك وسوف يتدفق رأس المال الأجنبي أيضا على نفس الأساس . وفي جميع تلك الحالات سوف يكون سداد القروض وإستغلالها* (عن طريق دفع النسبة المحددة من الأرباح ذات المفعول الرجعي) من اختصاص السلطة العامة . والجمعيات التعاونية من الممكن تشجيعها على تنظيم الشراء بالتقسيط بالنسبة للمستهلكين . وبينما تؤيد جميع الآراء زيادة كفاءة الفرد وتحسين مستوى معيشته عن طريق حصوله على سلع استهلاكية جيدة في مستهل حياته بدلا من الدفع من إيراده الذي سوف يحصل عليه فيما بعد ، فإن ذلك يجب أن يتم بطريقة لا تتضمن تحويل نسبة كبيرة من إيراده إلى أصحاب الدخل في شكل فائدة على القروض التي قدمت إليه .

وأن تخفيض حجم القروض والديون العامة مع الحد من حجم القروض المصرفية سوف يسير في طريق يؤدي إلى إنهاء نزعة التضخم الذي أصبح يشكل مصدر خراب للإقتصاد الحديث ، وسوف يحد أيضا بشدة من مجال المضاربة . وتحقيق التوازن بالنسبة للزمان والمكان الذي يؤدي إلى التبرير الاقتصادي للمضاربة يجب أن ينظم بحكمة ويوضع في الإطار الإسلامي الذي لا يمكن أن يسمح بمعظم أساليب المضاربة الغير صحية السائدة في الوقت الحالي ، وسوف يكون لذلك نتائج هامة بالنسبة للدورات

* راجع « الأعمال المصرفية بدون الفائدة » ـ الفصل ٧ .

الإقتصادية ، وقد فادت المناقشات في أماكن أخرى بصدد أن تحريم الفائدة والمضاربة سوف يؤدي إلى إلغاء الدورات الإقتصادية . إن الاستثمارات القائمة على أساس إمكانيات الإنتاج طبقا للتقييم المباشر لرجال الأعمال والصيرفيين ليس من المحتمل أن تتخطى حدودها إلى حد جعل إنهيار أسعار الأسهم محتما حدوثه في مرحلة لاحقة .

وأخيرا ، فإن التحول من الفائدة إلى المشاركة في الأرباح سوف يقاوم النزعة تجاه تركيز القوى الاقتصادية في أيدي الصيرفيين والممولين. وتعتمد الكثير من تلك القوى على وقوع قطاعات هامة من الإقتصاد في وضع من المديونية الدائمة . ومع إبطال الفائدة ، سوف يتحول ذلك الوضع من المديونية إلى وضع آخر هو المشاركة في المجالات الإقتصادية على نطاق واسع . وبالنسبة للمديونية الخالية من التزام دفع الفائدة، فإنها مهما بقيت فإن المقرضين لن يحوزا على أدوات تمكنهم من ممارسة السيطرة . وسوف تصبح الأسعار التفاوتية للفائدة والشروط التمييزية التي تمنح القروض على أساسها غير متيسرة للبنوك . وسوف تتضاءل أيضا القوة الإقتصادية للصيرفيين والممولين لأن القطاع المالي سوف ينكمش حجمه وسوف تهبط مساهمته في الدخل القومي كنتيجة ضرورية للتحول من الفائدة إلى المشاركة في الأرباح .

لقد حان الوقت الآن لننتقل إلى موضوع ملاءمة الأعمال المصرفية الخالية من الفائدة .

البنوك المشتركة في الأرباح :

تستطيع البنوك القيام بالعمل كوسطاء ماليين يعملون على تعبئة الإدخارات المودعة بواسطة الأشخاص على أساس المشاركة في الأرباح ، ويقدمون القروض إلى الشركات على نفس الأساس . ومن الممكن إنشاء شركات مصرفية تقوم على أساس رأس المال من الأسهم، ويشارك المساهمون في الأرباح وأيضا في الخسائر التي تنجم عن الأعمال المصرفية. وسوف يكون على متعهدي الأعمال الذين يحصلون على رأس مال من البنوك إشراك تلك البنوك في أرباحهم طبقا

لنسبة مئوية متفق عليها . وسوف تشترك البنوك في الأرباح المتراكمة لديها والتي تخص المودعين في الحسابات « الإستثمارية » طبقا لنسبة مئوية يتم تحديدها بطريقة مسبقة . وسوف يترك ذلك للبنوك جزءا من الأرباح التي تساهم في تكوين الأرباح الإجمالية للأعمال المصرفية ، بالإضافة إلى صافي الإيرادات من الرسوم والعمولات المفروضة مقابل الخدمات المصرفية الأخرى والأرباح التي تتراكم نتيجة لاستثمار رأس مال البنك .

وفيما يتعلق بعلاقة البنك ومتعهد الأعمال ، فإن التعرض للخسارة يقع على البنك ، وتستطيع البنوك أيضا أن تؤيد الاشتراك الفعلي في إدارة المشاريع ، ويساهم البنك بجزء من رأس المال ويساهم متعهد الأعمال بالجزءالآخر ، وفي تلك الحالة يستطيع كلا الطرفين الإشتراك في الأرباح وفي الخسائر أيضا طبقا لنسبة رأس المال التي ساهم بها كل منهما . وإن نقطة الإختلاف بين النظام الذي ذكرناه أولا ، أي نظام **المضاربة** ،وبين هذا النظام الذي يطلق عليه **شركة** في القانون الإسلامي ، هو أن التعرض للخسارة في النظام الأول يقع على الممول فقط ، أي البنك ، بافتراض أن متعهد الأعمال لم يستثمر أي رأس مال خاص به . ومع ذلك فإنه ليس من المحتمل أن تتعرض البنوك للخسارة بالنسبة لقروضها ككل . ومن الممكن تأمين ذلك بتنويع الإستثمارات والإشراف على الإدارة التنظيمية . وتستطيع البنوك أن تعفي المودعين في الحسابات الاستثمارية من أخطار الخسائر التي تقع عليهم مبدئيا عن طريق الاحتياطي المقتطع من الأرباح التي تم الحصول عليها عن القروض السابقة . وسوف تستطيع البنوك أيضا أن تقبل إيداعات في شكل حسابات جارية تدفع عند الطلب . ولكن هؤلاء المودعين لن يخول لهم الحق في أي نصيب من الأرباح . ومن الممكن إخضاعهم أو عدم إخضاعهم لدفع الرسوم بالنسبة للخدمات . ولكن البنك سوف يضطر لأن يفرد جزءا من ودائع الطلب الخاصة بهم لأغراض تقديم قروض قصيرة الأجل ومعفاة من الفائدة . أما بالنسبة للخدمات المصرفية الأخرى المقدمة حاليا مقابل رسوم معينة فإنها سوف تظل كما هي . ويوجد إتجاه قوي مؤيد لضم البنوك الاستثمارية وبنوك التنمية إلى البنوك التجارية حتى

يُضمن اشراك البنوك في الإنتاج وتكوين رأس المال بأساليب عديدة .

وسوف يستمر البنك المركزي في أداء مهامه التقليدية بالرغم من أنه لن يستطيع إستخدام « سعر الخصم » كأداة من أدوات سياسته. وإن تقديم النصح ، والإقناع الأخلاقي والإرشاد المنظم ، الذي يقوم بدور بارز متزايد الأهمية سوف تزداداهميته نظرا لحقيقة أن البنك المركزي سوف يكون تحت رعاية دولة إسلامية مكرسة لصالح الشعب . أما بالنسبة لمعدل الإحتياطي عند التحول من الفائدة إلى المشاركة في الربح ، فإنه سوف يظل كما هو كأداة من أدوات السياسة . أما بخصوص نسبة ودائع الطلب التي تعد حصة لتقديم السلفيات والتي سوف يسمح للبنوك باستغلالها في تقديم قروض على أساس المشاركة في الربح ، فإنها من الممكن أن تصبح كأداة جديدة للسياسة تعمل على التكييف بين العرض والطلب بالنسبة للقروض المعفاة من الفائدة . وإن « معدل إعادة التمويل » الذي بمقتضاه يقوم البنك المركزي باقراض البنوك التجارية إلى المدى الذي يمكنها من تقديم نسبة معينة من القروض المعفاة من الفائدة ، من الممكن أن يصبح أداة أخرى من أدوات السياسة التنظيمية لحجم القروض وضمان السيولة للبنك . وسوف يستعاض عن السندات والأوراق المالية بأسهم في المشروعات العامة وسوف يؤدي ذلك إلى تزويد البنك المركزي بالوسائل اللازمة لعمليات السوق المفتوحة .

وسوف تستمر الإدخارات في التدفق على الحسابات الإستثمارية نظرا لأن المودعين سوف يكفل لهم عائد إيجابي يكون سعره متقلبا في حدود معقولة ، ويرجع ذلك الفضل إلى إسهام البنوك بقدر كبير من المدخرات وتنويعها لاستثماراتها . وبوجود النزعة الطبيعية إلى الإدخار ومعدل الربح السابق للمشروع الإنتاجي ، فإن حجم الودائع الإستثمارية سوف يكون دالة نسبتي المشاركة في الربح ـ بين البنوك والشركات وبين البنوك والمودعين ، وسوف يكون عرض القروض القائمة على أساس المشاركة في الربح دالة لحجم الإيداعات الإجمالية ، عند معرفتنا نسبة الإحتياطي ونسبة التسليف . وسوف يتم تقرير الطلب على قروض البنك القائمة على أساس المشاركة في الربح من

خلال نسبة الربح المتوقعة ، أي نسبة المشاركة في الربح بين البنك والشركة ، ونسبة الأرباح التيتعدالحد الأدنى المرضي بالنسبة للشركات .

القروض قصيرة الأجل :

إن عرض القروض قصيرة الأجل للمشروعات التجارية ومشكلة الكمبيالات المتصلة بذلك تحتاج إلى إهتمام خاص من جانب النظام الذي لا يعترف بالفائدة . وإنه من الصعب تقييم الكسب بالنسبة للإعتمادات قصيرة الأجل للغاية التي يكون المقصود بها هو الإيفاء بإحتياجات المشروع التجاري من السيولة ، ومن ثم فإن المشاركة في الربح ليس من الممكن أن تكون هي أساس تلك القروض بل يجب تقديمها كقروض مضمونة السداد ولكن معفاة من الفائدة. وعلى أي حال، فإن رسوم الخدمات يمكن استردادها من المقترضين. وتستطيع البنوك استخدام جزء من ودائع الطلب لتقديم مثل تلك القروض نظرا لأنها لا تكون مرغمة على دفع أية أرباح لهؤلاء المودعين . وقد أثار بعض الكتاب مناقشاتهم مؤيدين دفع بعض « الأرباح » عن القروض التي تقدم عن شهر أو أكثر ، والتي يتم تقديرها على أساس معدل الأرباح السنوي للشركة . وفي حالة الكمبيالات التي تتضمن مدة ثلاثة شهور أو أكثر فإنه يكون من الممكن تقدير معدل الربح المعين المناسب للنسبة المقدمة من رأس المال في شكل قرض .

ولكن ما يعد أكثر أهمية هو كيفية توزيع القروض قصيرة الأجل المعفاة من الفائدة . فكيف يمكننا تكييف الطلب مع العرض المحدود المتيسر لدينا ؟

إن الكثير من الطلبات بالنسبة للمال المقترض والإعتمادات قصيرة الأجل تنبثق من داخل القطاع المالي ذاته ومن المحتمل حذفها نظرا لانكماش حجم ذلك القطاع نتيجة لإلغاء الفائدة . وفي قطاع الإنتاج ، فإن إجمالي الطلب على القروض قصيرة الأجل يعتمد على حجم الإستثمارات طويلة الأجل وعلى حجم القروض التجارية السائدة (القروض المقدمة بواسطة شركة إلى شركة أخرى) . وإن الإحتياجات بالنسبة للقروض على مدى الأسابيع أو الأشهر يمكن أن تقوم على المستوى الكبير . ومن الممكن أن يتم ذلك بواسطة البنك المركزي الذي سوف يقوم حينئذ بتأمين إيجاد عرض متكافئ مع الطلب عن

طريق التلاعب « بمعدل إعادة التمويل » و« معدل الإقراض » . وسوف تقوم البنوك الفردية بمهمة توزيع تلك الموارد المالية المعدة للقروض على المستوى الجزئي طبقا للمقاييس التالية :

١ ـ الإحتياجات المعينة للشركات من القروض .

٢ ـ الأولويات الاجتماعية التي ترتبط بالمشروع .

٣ ـ طبيعة الضمان المقدم مقابل القرض .

٤ ـ إذا ما كان الراغب في القرض قد حصل أيضا على قروض طويلة الأجل من البنك بالنسبة للمشروع ذاته .

٥ ـ متوسط رصيد طالب القرض من الحساب الجاري في البنك على المستوى السنوي أو الشهري أو الأسبوعي .

ومن اختصاص البنك المركزي أيضا أن يمارس نفوذا مباشرا أو تميزا مباشرا بالنسبة لقرارات البنوك فيما يتعلق بالبند الثاني . وإن استخدام « معدل إعادة التمويل » بأسلوب تفاضلي يعتبر من صميم الموضوع* . ومن المتوقع أن تفضل البنوك السندات المالية الجيدة على الغير جيدة وأن تقوم برعاية الشركات العميلة اكثر من المشروعات التي لا تشارك فيها . وإن متوسط الرصيد الذي يمتلكه طالب القرض في الحساب الجاري من الممكن أن يشكل الأساس بالنسبة للتسهيلات الخاصة بالسحب ـ على المكشوف ـ ويعد ذلك واحدا من أشكال منح القروض قصيرة الاجل .

أما بالنسبة للقروض المعفاة من الفائدة المقدمة إلى المستهلكين ، فيجب تدبيرها بصفة عامة من خلال هيئات عدا البنوك والتي تعد بمثابة شركات ساعية للربح . وفي المجتمع الإسلامي يكون من الممكن تقديم قروض الإستهلاك من رصيد الزكاة المعد لهذا الغرض بالذات . ولقد اقترح بعض الكتاب أنه من الممكن أن يعهد إلى البنوك بإدارة مثل ذلك الرصيد ، وبالإضافة إلى ذلك ، فإن

---

* راجع « الأعمال المصرفية بدون الفائدة » ص ١٢١ ـ ١٢٣ .

البنوك تستطيع تقديم بعض التسهيلات للمودعين بالنسبة للسحب على المكشوف لتكون حافزا .

في جميع حالات القروض المعفاة من الفائدة فإنه يجب ضمان سدادها في نهاية الأمر بواسطة الدولة . وفي الحالات الحقيقية المتضمنة عدم القدرة على الدفع ، فإنه يمكن السداد من رصيد الزكاة أيضا . ومن الممكن أيضا وضع خطة تأمين شاملة للعناية بذلك .

وأخيرا ، يجب ملاحظة الرأي القائل بأن الإستعاضة عن الرسوم الثابتة من الفائدة بواسطة نسبة مئوية من الأرباح التي حققها المشروع تجعل العائد بالنسبة لقروض البنك يقوم على أساس أمانة متعهد الأعمال في مسك الدفاتر . وبنفس الطريقة ، سوف يحصل المودعون في الحسابات الإستثمارية على نصيبهم المستحق من الأرباح فقط إذا قدم البنك إخطارا صحيحا بأرباحه . ولذلك ، فإنه من المؤكد أن النظام بأكمله يتوقف على المعايير الأخلاقية للأطراف المعنية .

وإننا لا نستطيع أن ننكر الحاجة لرفع المعايير الأخلاقية للناس نظرا لوجود تكامل بين الأخلاق والمؤسسات الإسلامية ، وإنه مما يؤمل فيه أن يسير ذلك التحسن في المعايير الأخلاقية جنبا إلى جنب مع التحول الإسلامي للمجتمع ، ومع ذلك ، فإن القوى الإقتصادية التي تعمل على منع الغش والإحتيال بالنسبة لمسك الحسابات تعد ذات أهمية مماثلة . وإن البنوك بصفتها ساعية للربح سوف تسترشد في أعمالها بالسجل الماضي للشركات الخاص بالأرباح التي حققتها ودفعتها للبنوك عن القروض السابقة . وهؤلاء الذين لديهم سجل يدل على أنهم قدموا حصة أكبر من الأرباح عن قروض البنك سوف تكون لديهم فرصة أكبر للحصول على قروض جديدة . أما هؤلاء الذين قدموا حصة ضئيلة أو ادعوا الخسارة فسوف تكون لديهم فرصة صغيرة للحصول على قروض جديدة . وسواء كان السبب هو الغش في مسك الدفاتر أو الإدارة السيئة ، فذلك شيء لا يخص البنوك على الإطلاق . إن وجود سجل للشركة يدل على ضآلة أرباحها سوف يحرم تلك الشركة من قروض البنك في المستقبل مما يهدد استمرارها في العمل . وسوف تحاول الشركات الحفاظ على سجل جيد بالنسبة لأرباحها

مراعاة لمصالحها على المدى الطويل ، وسوف تكف عن الممارسات التي تعطي إنطباعا سيئا بالنسبة لكفاءتها في تحقيق الأرباح . وينطبق نفس الشيء على الأرباح والودائع . وسوف تؤدي المنافسة بين البنوك إلى تأمين وكبح النزعة إلى تصوير أرباح البنك كأقل من حقيقتها بهدف توزيع أرباح أقل على الودائع وإذا انغمست البنوك بصفة عامة في مثل تلك الممارسات ، فإن حجم الودائع المصرفية سوف ينخفض مما يؤدي إلى إرغامها على تغيير تلك الممارسة حتى تجذب ودائع أكثر .

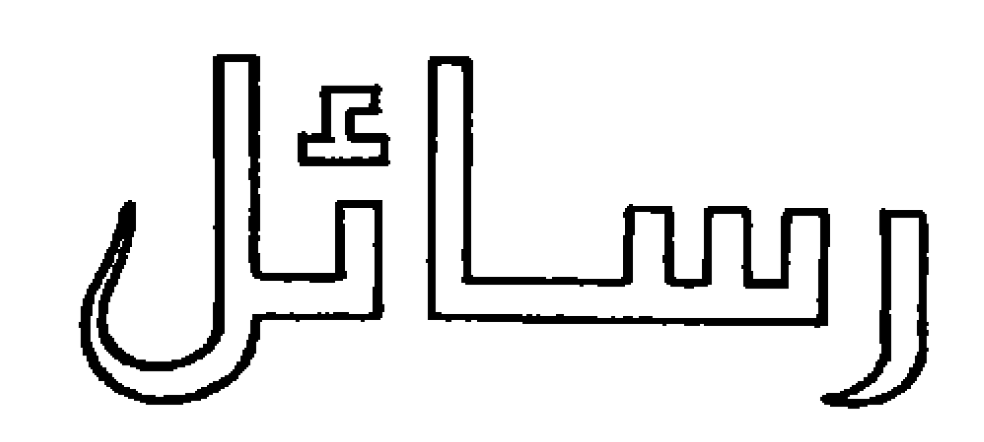
ومع ذلك ، فإن البعد الآخر لتلك المشكلة هو كفاءة الأساليب الحديثة بالنسبة لمراجعة الحسابات بطريقة حاسمة والمراجعة الإدارية لمنع الغش والإحتيال ، ومن الممكن أيضا للبنك في معظم الحالات اشتراط إنجاز جميع المعاملات المالية للشركة عن طريقه .

إن تحول الأعمال المصرفية من الفائدة إلى المشاركة في الربح سوف يصبح أكثر سهولة لو تمت مصاحبته بتغييرات أخرى في إطار تحول المجتمع إلى النظام الإسلامي ، وإن التحريم التام للفائدة سوف يسد الثغرات التي تستطيع إحباط الاصلاح المقترح لو أنه اقتصر فقط على قطاع الأعمال المصرفية ، كما أن تحريم جميع أشكال المضاربات الغير صحية والأعمال المالية المتطرفة سوف يلغّي الكثير من الوساطات ويخفض القطاع المالي إلى أبعاد معقولة . وسوف يؤدي فرض الزكاة على جميع أرصدة الصناديق إلى التقليل من تفضيل السيولة وسيؤدي إلى تشجيع الإستثمار . وإن وضع خطة شاملة للتكافل الإجتماعي على أوسع نطاق في دولة الرفاهة سوف يخفض الطلب بالنسبة للقروض الإستهلاكية ويقاوم النزعة تجاه تركيز الثروة والقوة الإقتصادية . وأخيرا ، فإن تغيير الا تجاه من التركيز على الذاتية إلى الإتجاه التعاوني الإنساني المتمثل في مبدأ « عش وعاون الآخرين على المعيشة » سوف يؤدي إلى تغيير طبيعة وخاصية العلاقات الاقتصادية في المجتمع الإنساني .

نظرة عامة :

لقد تم بالفعل فهم فكرة البنوك المشاركة في الربح وقد ظهرت حديثا الكثير

من المؤسسات المصرفية التي طبق عليها ذلك الإصلاح . وقد حاز بنك دبي الإسلامي على الكثير من النجاح بصفة رئيسية من خلال الاشتراك المباشر في التجارة والصناعة . أما بالنسبة للبنكين الإسلاميين في القاهرة والخرطوم فإنهما يعتبران حديثين للغاية حتى أنه لا يمكن أن نتحدث عن أي نجاح أحرزاه بعد . وفيما يتعلق ببنك التنمية الإسلامي في جدة ، فإنه قد قدم في عامه الأول بعض الأمثلة العملية لكيفية توجيه الاستثمار على نطاق واسع من خلال الأرباح المتوقعة . لقد جذبت فكرة البنوك القائمة على أساس المشاركة انتباه دوائر الأعمال المصرفية في الغرب . وبقدر ما فشلت التنظيمات المالية الحديثة في قيادة العالم الذي أرهقته بتعقيداتها ، وبتركيز القوى الاقتصادية ، والركود ، بقدر ما تحوز قضية الإصلاح على قوة أكبر . وإن الإصلاح الذي نقترحه بالذات يستحق الكثير من الإعتبار .



المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي
وموقف الإسلام منه

بحث لنيل درجة الدكتوراه من كلية اصول الدين جامعة الأزهر قسم العقيدة والفلسفة . وقدمه محمد سيد احمد المسير المدرس المساعد بالكلية ،باشراف الاستاذين دكتور عوض الله جاد حجازي دكتور محيي الدين احمد الصافي ، نوقشت في ٢٧/١٢/ ١٩٧٧ ،) وأجيزت بمرتبة الشرف الاولى .

يعرف الفكر البشري عبر قرون تتجاوز العشرين قرنا محاولات جادة تمثل مظهرا من مظاهر اهتمام الفلاسفة والمفكرين بتحقيق احلام البشر في فردوس أرضي ، وهذه المحاولات - مع اختلاف تخيلاتها - تلتقي حول فكرة المجتمع المثالي ، تلك التي لعبت برءوس كثيرين من الفلاسفة فكانت صور للمدن الفاضلة ، وتصورات للدول الرشيدة التي تحقق أحلام البشر وتعنى هذه الظاهرة بما تقتضي من نظم للسياسة وخطط للاقتصاد ومبادئ للاجتماع - أن الفلاسفة عبر القرون شغلهم أمر الحياة بكل مظاهره ، حقائق الوجود ، ومكانة الانسان في الكون ، ومناهج البشر في تحقيق السعادة .

ولقد استرعت هذه الظاهرة انتباه واحد من دارسي الفلسفة الجادين ، وكرس نفسه لاستقصائها ومعالجتها في إطار النقد والتحليل والمقارنة ، فكان هذا البحث الذي نعيش معه .

وقد جعلت من « المجتمع المثالي » عنوانا لتلك الظاهرة الفلسفية التي تعاقبت في العصور الفكرية تحت ، عناوين مختلفة مثل : « الجمهورية » عند افلاطون في العصر اليوناني ، « والمدينة الفاضلة » عند الفارابي ، في العصر الاسلامي ، . . « والعقد الاجماعي » عند جان جاك روسو في العصر الحديث . . . . . .

وبما ضاعف الجهد ـ وبارك البحث في نفس الوقت ـ ان هذه الدراسة الشاملة قد عقب عليها عقل اسلامي يناقش الفكرة ويجلي أصولها ويقومها بموازين القرآن ومقايس الحق الالهي حين يكون الامر محتاجاً لفصل الخطاب . . . . ولعل في الدراسة النقدية للفلسفة عامة والمذاهب الاجتماعية خاصة مايقدم للشباب الحائر في عالم اليوم مشاعل الهداية ومصابيح الايمان . . . . . . ومبلغ علمي ان المكتبة العربية خالية من كتاب يتناول هذا الجانب بالدراسة الموضوعية والتحليل العميق والنظرة الشاملة اللهم الا صفحات قلائل كتبها سلامة موسى في « احلام الفلاسفة » والدكتور زكي نجيب محمود في « ارض الاحلام » والاستاذ فؤاد شبل في « المدينة الفاضلة »

وما ذكره الباحث حول أهمية الموضوع وجدوى دراسته يرتبط منهجيا بما ركز عليه من نقاط رآها ضرورية قبل ان يدلف القارىء الى صلب البحث ومحتواه ، هذه النقاط تؤكد في واحدة منها ان الباحث يتتبع ظاهرة « المجتمع المثالي » في الفكر الفلسفي دون تتبع الأفكار السياسية والاجتماعية لدى الفلاسفة ، وان جاز لهما ان يلتقيا في بعض المحاولات الفلسفية ، كما يؤكد الباحث أنه اذا كان صلب الرسالة هو دراسة المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي فان الشق المكمل لهذا هو الدراسة النقدية في اطار عقائد الاسلام ومثله العليا بما يجلي قيم الحق والخير والجمال ، ويرشد الانسانية الى قمم السعادة وذرا الكمال . وفي نهاية النقاط المحددة لسيره في دراسته يذكر انه في تتبعه لهذه الظاهرة في عصورها الفلسفية جنح الى اختيار نمط للمجتمع المثالي جعله بابا أو فصلا تتركز حوله الدراسة ، غير مفضل الاشارة الى بقية الأنماط التي قدمها فلاسفة العصر .

ويجيء تطبيق هذه الخطوط العامة للمنهج في مدخل وثلاثة أبواب وخاتمة .

● وفي المدخل تنجلي حقيقة ان تاريخ الفلسفة سجل حافل للكفاح العقلي من أجل الحياة وذلك من خلال الوقوف على أصل « الفلسفة » ككلمة ، ومفهومها كمصطلح ، ولقد حاول البحث أن يعرف هذا المصطلح متخطيا حدود المذاهب وحواجز العصور ليعطيه معنى أشمل ومضمونا أوسع

« للفلسفة هي البحث عن الحقيقة مطلقا في الألوهية أو الطبعية أو الانسان بنظرة عقلية مجردة » واقتضى هذا تعرضا للموقف الفلسفي من حيث طبيعته وما يتميز به من خصائص .

● جمهورية افلاطون كمحاولة لتصور مجتمع مثالي كانت قضية البحث في بابه الأول الذي ضم فصولا خمسة : حمل الفصل الأول منها عبء بيان « المناخ الفكري وعوامل التأثير الأجتماعي » فكان البحث عن التيارات الفكرية والاتجاهات الثقافية التي كونت فكر أفلاطون وفلسفته الى جانب نشأته الأرستقراطية ، وفي حياته الفكرية أظهر البحث مرحلتين هما (١) : التلمذة على سقراط (٢) : عهد التنقل والرحلات ، وكلاهما أدى إلى أستاذية أفلاطون متمثلة في إنشائه الأكاديمية .

وقد اقتضى هذا إشارة الى جوانب في العصر من الناحية السياسية والناحية الاجتماعية وذلك لمعرفة البواعث التي حدت بأفلاطون الى رفض هذا الواقع وتجاوزه ، والحديث عن الناحية الاجتماعية في عصر افلاطون لا يستطيع ان يغفل أمر السوفسطائيين وأهم القضايا التي أثاروها ، وفوق كل هذا فقد تكفل هذا الفصل ببيان خصائص الحوار الأفلاطوني في محاوراته كما أبان الملامح العامة لشخصيات محاورة الجمهورية . هذا فضلا عن بيان موضوعها وأنها جماع فلسفة افلاطون ، وبيان كيف اضطرب الشراح في تحديد موضوعها الى حد التناقض .

●وجاء الفصل الثاني ليوضح نظرة أفلاطون ونظريته فيما يتعلق بشؤون الأسرة ومنهج التربية ، فأبرز رأيه في قضية المرأة ودعوته الى المساواة الكاملة بينها وبين الرجل ، كما كشف عن خطر دعوته الى ثالوثه الشيوعي المتمثل في : ١ ـ شيوعية النساء ـ ٢ ـ شيوعية الأولاد . ٣ ـ شيوعية الملكية . وكان ضروريا ان يتعرض البحث في فصله هذا لأسطورة الكهف وما تمثله من اتجاهات تربوية .

واذا كان البحث قد دافع عن أفلاطون فزد عنه ما اتهم به من انه لم يقدم

نظرية شاملة في التربية ، فانه تناول المنهج بالنقد العلمي ليبين ايجابياته وسلبياته، ولا ينهي الفصل نقاطه حتى يقدم صياغة واعية لنظرية الاسلام في الأسرة والمرأة . وذلك وفق المنهج الذي اختطه البحث وسار عليه .

●وأما الفصل الثالث « السياسة ونظم الحكم » فهو تتبع لاتجاهات تتعلق بالدولة لدى افلاطون وذلك مثل ١ ـ نشأة الدولة ٢ ـ عدالة الدولة ٣ ـ حكم الفلاسفة ٤ ـ القضاء والتشريع ٥ ـ العلاقات الدولية ٦ ـ أنواع الحكم . . وقد أبان البحث من خلال هذا التتبع صدق العبارة القائلة بأن أفلاطون لم يصل الى الفلسفة الا عن طريق السياسة ومن اجل السياسة .

ثم بعد التعرض لما سبق يجيء دور الملاحظات من خلال مناقشة تستهدف بيان الصواب والخطأ في فهم أفلاطون للعوامل الحاكمة لتعاقب الدول ، والقواعد الضرورية للتغير الدستوري وقد رأى البحث جدوى بيان موقف القرآن من هذه الأمور ، وفي نهاية الفصل يقدم صورة لأصول الحكم الاسلامي نظرا وعملا .

●وفي الفصل الرابع « الفضيلة ونظرية الفن » كانت رحلة البحث في نظرية الفن الافلاطونية وربطها بنظرية المثل التي هي محور فلسفته ، وخلال هذه الرحلة كان الحديث عن قوانين الشعر والأدب والموسيقى في دولة أفلاطون كما تخيلها ، ويختم الفصل معالجاته هذه ببيان الجانب الأخلاقي في الاسلام كمثل أعلى للبشر تتقاصر دونه كل الفلسفات .

● أما الفصل الخامس والأخير في هذا الباب « جمهورية أفلاطون بين الواقع التاريخي والأثر الفلسفي » فكان عرضا للأصول الفكرية لأفلاطون ثم ردا لها الى أصولها من نظام الحكم في اسبرطة وفلسفة فيثاغورس ، واساطير الهند ، وحكمة المصريين القدماء ، ويقدم البحث الدليل القوي على واقعية جمهورية افلاطون وأنها لم تكن مجرد خيال لايتصل بواقع ولا يؤثر على مجتمع .

واقتضى البحث في اصول فكر افلاطون التعرض لتصوراته السياسية في غير

الجمهورية مثل «السياسي» و « القوانين» ، أما خاتمة الفصل الخاتم للباب الأول فكانت تقريرا لحقيقة ان افلاطون سبق مؤثرا كل مدارس الفكر الفلسفي قديما وحديثا .

● وفي الباب الثاني كانت قضية البحث « مدينة الفارابي الفاضلة » وقد ضم اربعة فصول.

● **في الفصل الأول منها** جاء الحديث عن المؤثرات الفكرية والسياسية فلسفة الفارابي الاجتماعية وهو بحث في المناخ والبيئة وجذور الفكر الفارابي المؤثر على فكره الاجتماعي ، وقد تبين للبحث من خلال هذا ان المؤثرات التي وجهت فكره الاجتماعي كانت هي ١ ـ قضية الإمامة والخلافة لما لهامن أهمية في الفكر الاسلامي . ٢ ـ ضعف الخلافة العباسية ٣ ـ رحلاته الى مراكز الحركة الفكرية في بغداد ودمشق وحلب ومصر ٤ ـ قراءته وانتماؤه الفكري لأفلاطون وأرسطو .

● وفي الفصل الثاني . الاجتماع الانساني والمدينة الفاضلة . . بحث لرأي الفارابي في العمران وتقسيمه المجتمعات الى ١ ـ كاملة وتشمل الدولة العالمية والدولة القومية ، ودولة المدينة ٢ ـ غير كاملة وتشمل باقي التجمعات غير ما ذكر وقد تعرض البحث للشروط التي اشترطها الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة ، كما تعرض لبيان ماهي المدينة غير الفاضلة كالمدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة ، والمدينة الضالة . ومن خلال تحليل دقيق قضى البحث بأن الفارابي لايقدم نهجاً للحياة ولا دستوراً للحكم. وإنما تقوم مدينته الفاضلة على ركنين هما : ١ ـ القائد ٢ ـ الرئيس .

ومع كل هذا فقد سجل البحث للفارابي سبقه ودقة تفكيره اللهم الا في عثرته التي لا تجبر ـ كما يقول البحث ـ في قوله بوحدة النفوس السعيدة في الملأ الأعلى ، والعدم للنفوس الجاهلية .

● والفصل الثالث « عقيدة أهل المدينة الفاضلة » بيان الى الربط الكائن بين سعادة أهل المدينة الفاضلة وبين عقائد تخيلها الفارابي في فلسفته الالهية

والطبيعيةوالانسانية ، وقد بين البحث كيف ان الفارابي بدأ كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » بالتنزيه الكامل للموجود الأول ، وكيف استدل على نفي الشريك والضد والحد وفي هذا الفصل أيضا كان عرض تصور الفارابي لنظام الوجود ، وتسلسل العقول عنده ، وآراؤه في النفس وقواها ، ثم كان الحديث عن مشكلة الصفات الالهية والقول الحق فيها ، وفي هذا الفصل الذي يعتبر صلب هذا الباب ناقش البحث نظرية العقول ونقضها وبين أساسها الوثني كما بين جانب الشطح الخيالي كما تعرض البحث لنظرية النبوة عند الفارابي بتفصيل وتحليل أنتجا ما وقع فيه الفارابي من مخاطر ومزالق .

● أما الفصل الرابع .«مكانة مدينة الفارابي الفاضلة بين كتب الفلسفة» فكانت مقارنة بين كتب الفارابي المتعلقة بهذا الأمر مثل «السياسة المدنية » و « تحصيل السعادة » وحين تعرض البحث لبيان الاصول الفكرية لمدينة الفارابي ، لم يجد بدا من الاشارة الى مدينة ابن سينا وجزيرة ابن طفيل ، ودولة ابن خلدون ، وكان المقصد من وراء هذا هو ان يبقى الفارابي في مكانه الحقيقي قائداً للمسيرة وحائزاً على ريادة في الفلسفة الاسلامية .

● وبعد ان عرض البحث محاولتين جادتين لتصور المجتمع المثالي ، تختلفان تاريخا ومنطلقا كان عليه بعد ان تعرض للفكرة في العصور القديمة والمتوسطة ـ ان يرقب سير الفكرة في فلسفة العصر الحديث ، لذا كان الباب الثالث « المجتمع المثالي في الفلسفة الحديثة» ، ويضم فصولا خمسة : هي :

عوامل التوجيه الاجتماعي في الفلسفة الحديثة ، وهو رصد لروافد الفكر ومؤثراته في الفكر الفلسفي الحديث حيث الاضطلاع بمهمة تقديم انماط للمدن الفاضلة ، ومن بين اهم هذه المؤثرات بل واهمها الحضارة الاسلامية في عصورها الزاهرة حيث عرفها الاوربيون في صقلية والأندلس وفي الحروب الصليبية فاغراهم هذا بحلم تمنوه لبيئاتهم المظلمة لتنهض من سباتها الى حيث عالم النور والحضارة . ولم يفضل البحث ذكر عوامل النهضة من كشوف جغرافية وتقدم علمي واصلاح ديني واثرها على حركة الفكر الفلسفي الحديث في وجهته صوب تصوره مدنا فاضلة .

● ومن الفصول « طلائع الفكر الاجتماعي » وهو عبارة عن تعرف على الطلائع الفكرية التي تقدمت صورة المجتمع المثالي سواء في العصور الوسطى او في عصر النهضة لذا جاء الحديث الموجز عن ١ ـ مدينة الله لأوغسطين ٢ ـ الأمير لمكيافيللي ٣ ـ يونونيا لتوماس مور ٤ ـ اطلانطس الجديدة لفرنسيس بيكون :

ويرى البحث ان هذه النماذج الأربعة قدمت عناصر اربعة أحاطت بالفكر الاجتماعي الحديث ووجهته مجتمعة او منفردة هذه العناصر هي : ١ ـ النصرانية ٢ ـ السياسة ٣ ـ الاقتصاد ٤ ـ البحث العلمي .

● وفي الفصل الثالث « جان جاك روسو والعقد الاجتماعي » تأريخ فلسفي لقصة هذا الرجل وبيان لآرائه في الاخلاق والطبيعة والتربية والسياسة ويعطي البحث أهمية خاصة لبعض النقاط مثل روسو وتربية الطفل ، ولا يخلو هذا الاهتمام من نقد وتعليق وبيان لرأي الاسلام في مثل ما يتعرض له روسو من قضايا كالطفل والمرأة مثلا ، ويرى هذا الفصل بالمناقشة حين يتعرض لدولة روسو وتقارنها بفكرة « هوبز » في هذا الصدد ، ثم لا يغفل بيان ما وقع فيه روسو من تناقضات خاصة في مجال النبوة والوحي الالهي ، وكان طبعياً ان يقدم البحث في هذا الصدد اراء بعض مفكري الاسلام في النبوة مثل ابن رشد وابن تيمية وابن خلدون مع اختلاف سمات كل في مدرسته .

● أما الفصل الرابع « كارل ماركس والمجتمع الشيوعي » فهو بيان لحقيقة شخصية ماركس في بعدها اليهودي والمادى ، كما يمثل هذا الفصل بيانا للمصادر التي أمدت الفكر الماركسي بالوجود ، ودراسة المجتمع الشيوعي في مجالى النظرية والتطبيق أمراً كان له ما بعده ، حيث جاء تقييم الماركسية ووضعها في الميزان من خلال موقفيها . ١ـ موقف الماركسية من الدين ٢ ـ موقفها من المجتمع .

ويقدم البحث ـ وهو بصدد التقييم للماركسية سبل الاصلاح لأمراض نظرتهم من خلال تصور الاسلام لقضية الدين وحياة الناس ثم للتفسير التاريخي من وجهة نظر تحترم الانسان وتعطيه حقه في الحياة الآمنة الكريمة .

● وآخر فصول البحث هو « فليلتشه والانسان الأعلى » وهو بيان لفكر هذا الفيلسوف الشاعر في شرح الاسس التي بنى عليها مجتمع العمالقة من مثل الالحاد والقضاء على أصنام الكنيسة وكهنوتها ، وتمجيد القوة والمغامرة ، وبيان الانسان الأعلى هو أمل الانسانية المرتقب .

ويغوص البحث في اعماق فلسفة نيتشه فيظهر ما بها من تناقض يتنافى مع أبسط قيم الحياة الاجتماعية الى الحد الذي يجعله اول ضحاياها لو طبقت ، ثم يمضي البحث بالاسترسال فيتحدث عن التناسخ في اللغة والاصطلاح ثم في مختلف المذاهب والأديان ليقارن هذا كله بفكر نتيشه عن العود السرمدي وبالمقارنة كان تأكيد الاختلاف والتناقض .

وفي الخاتمة يتحدث الباحث عما لمسه فيها فيقول . .«عرضت فيها لأصول القضايا التي ناقشها الفلاسفة في نظرياتهم حول المجتمع المثالي ، وأكدت ان جوهر الحضارة قائم على قيم الحق والخير والجمال التي يتوخاها الاسلام بنور عقيدته ، وسناء تشريعه ، ووفائه بمطالب المستوى الانساني الرفيع .

وبعد .

فان هذه الرحلة قد طالت وتشعبت دروب السالك فيها ، بين جفاف البحث الفلسفي حينا وسخاء المعطيات الدينية أحيانا ، وفي كل الدروب يدرك القارىء السائر خيطا يصله بما سلك قبل من مسالك ، وقد نكون خيوط الصلة هذه غير واضحة احيانا ولكن عزاء السالك ان الظاهرة موضوع الدرس ظاهرة فلسفية اجتماعية تضرب في اعماق الفكر قبل ان تعرف سطح الحياة ومظاهر السياسة .

وليس بخاف على من يمعن النظر مقدار ما عانى الباحث ليقدم فكرة واضحة تنير الطريق ـ وتعيد المسلمين ـ ان هم ارادوا مجتمعا مثاليا ـ الى الروافد التي تمد هذا المجتمع بما يكفل له الحياة والريادة » .

جزى الله صاحب البحث عنا خيرا ووفقه الى أعمال علمية أخرى ينتفع بها إخوته في توضيح الرؤى وتحديد المفاهيم .

أبو الزيد العجمي

ملاحظات وآراء حول
تدريس الحضارة الإسلاميّة ونظام الحكم في الإسلام*

محمد فتحي عثمان

اولا : بالنسبة لتدريس الحضارة الاسلامية :

لم يعد ارتباط **الجوانب المادية والفكرية في الحضارة بوجه عام** مثارا للجدل ، ولم يعد هناك محل للتفرقة التحكمية بين المدنية والثقافة الا على سبيل التغليب والتبسيط احيانا ، لا في مجال البحث المدقق العميق .

ومن باب أولى يتأكد هذا بالنسبة للحضارة الاسلامية التي اثّرت مبادىء الاسلام واحكامه في منجزاتها المادية بصورة قاطعة .

فمثلا : انعكست **النزعة الانسانية العالمية الاسلامية على المنجزات المادية للحضارة الاسلامية** كالعمارة وفنون أخرى كالنقش ـ مع تعذر اعتبار المنجزات الفنية منجزات مادية بحتة ، فاجتمعت في هذه المنجزات أصول حضارية ايرانية وبيزنطية ومصرية وغيرها . كذلك وجهت أحكام الاسلام في عدم **تصوير الانسان والحيوان** النقوش في العمارة الاسلامية الى التجريد (الزخارف الهندسية والنباتية *Arabesque*) . أما في **الجانب الفكري** ،فقد كان لمبادىء الاسلام في المساواة الانسانية على المستوى

---

*بحث مقدم لندوة الدراسات الاسلامية التي انعقدت بدعوة من اتحاد الجامعات العربية في ضيافةجامعة ام درمان الاسلامية خلال ربيع الاول ١٣٩٨ هـ/ فبراير ١٩٧٨ م

العالمي أثرها على الاحكام الفرعية التي صاغها الفقهاء لتنظيم **العلاقات الشرعية** في شتى المجالات . وفي مجال الفكر السياسي وفلسفة التاريخ ابرزت مقدمة ابن خلدون **أهمية الدين لقيام الدولة** وتوطيد أركانها واتساع سلطانها ، فكان مما جاء فيها مثلاً فصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين . . . » و « فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها . . . الخ » .

ـ ومن هنا يلاحظ أن تعنى المقررات الدراسية للحضارة الاسلامية **بابراز الأصول الفكرية** لهذه الحضارة بصفة خاصة ، **وعدم الانحصار في سرد المنجزات الحضارية** الجزئية المتتابعة التي خلفها الحكام ، مع التسليم بأهميتها ، فضلا عن الانحصار في دائرة المنجزات المادية وحدها لو سلمنا بامكان فصلها عن الجانب الفكري . ومن هنا تجدر العناية **بتحليل المقوّمات الحضارية في رسالة الاسلام ذاتها** ،مثل تقرير كرامة الانسان والدعوة لعمارة الارض وعدم الانسحاب من الدنيا وتأكيد واجب المؤمن في العمل والكسب وابتغاء فضل الله ونعمته والتماس الطيبات وأخذ الزينة المشروعة،واقامة الدولة المنظمة وتحكيم الشريعة العادلة الثابتة وتقرير معنى « الجماعة » المتضامنة سياسيا واجتماعياً ، محليا وعالميا وتربية فكر المؤمن ووعيه الى جانب احساسه ووجدانه . . الخ

كذلك تجدر العناية **بتأكيد ارتباط المنجزات المادية والفكرية على السواء في تاريخ الحضارة الاسلامية بالقيم الانسانية التي دعا اليها الاسلام** ،ومن ذلك مثلا تجلية الاصول الدينية التي قامت عليها منشآت حضارية متعددة ، فتعاليم الاسلام في النظافة قد أدت الى الاهتمام بانشاء موارد المياه في المساجد وانشاء الحمامات العامة والخاصة ، وتعاليم الاسلام في رعاية الجائع والعطشان والضعيف قد أدت الى تقريرحق الشفعة في احكام الفقه ، والى انشاء الاسبلة ودور الضيافة والايواء والاربطة وتعاليم الاسلام في شأن طلب العلم قد أدت الى التعليم بالمساجد ثم بالمدارس وقيام مراكز البحث والثقافة والمكتبات وكذلك تعاليمه في الرفق بالحيوان . . . الخ .

وقدّم نظام الوقف شواهد معبرة عن حضارة انسانية نبيلة وتضامن اجتماعي متين .

- ويلاحظ **ابراز مكان التراث الفكري الديني (العقائد ، الفقه والاصول . . .) في الحضارة** الاسلامية ، وتأكيد قيمته الحضارية ، وآثاره الأخلاقية السلوكية الاجتماعية من جهة ، وآثاره التنظيمية القانونية من جهة أخرى وأصل الاصول الذي قام عليه هذا التراث هو الكتاب والسنة ، وهما الأساس الذي قام عليه تاريخ الاسلام وحضارته ومفتاح **فهمهما** موضوعيا ومنهجيا . ومن المهم هنا تأكيد دور الاجتهاد في التجارب مع الظروف المتغيرة والحاجات المتطورة ، والأهمية الحضارية لهذا الأصل التشريعي ، كما أن من المهم متابعة تاريخ الفكر الديني الاسلامي في محاولة تحقيق هذا التجاوب مع الحرص على الاصول والمصادر الثابتة .

فان من الملاحظ أن **دراسة المسلمين لمنجزات حضارتهم في الجانب العلمي تقتصر أحيانا على مجالات العلوم والرياضيات** من فيزياء وكيمياء وفلك وهندسة وجبر وحساب مثلثات . . . الخ . ولا تعطى مجالات الفكر الديني حقها عند تسجيل المنجزات العلمية ، وربما كان ذلك من جرّاء التأثر بأهمية التقدم في مجالات العلوم والرياضيات بعد ما حققته الحضارة الغربية فيها ، وربما كان متابعة لبعض المستشرقين ، أو ربما كان توجسا من الخوض في مجالات علمية لاتتوفّر فيها الخبرة . والحق أن الفكر الديني الاسلامي كان ذا أهمية كبرى في ذاته وفي التأثير على الجوانب الأخرى للحضارة الاسلامية ، بل وعلى مجالات العلوم والرياضيات نفسها (مثلا اتجاه علم الفلك لخدمة الشرعية في رؤية الأهلة ، ومواقيت الصلاة . . . الخ والافادة من الهندسة في تحديد القبلة . . .) ولم يخف على بعض الباحثين ذلك ، مسلمين وغير مسلمين ولكن نطاق هؤلاء ، مازال محدودا . فمصطفى عبد الرازق رحمه الله قد قرر بحق أن منجزات المسلمين في مجال العقائد وأصول الفقه هي الانتاج الفلسفي الأصيل لهم بينما كانت الآثار المعروفة لفلاسفتهم تعتمد أساسا على النقل من فلاسفة اليونان مع محاولة الباس ما ينقلون ثوبا اسلاميا . كذلك لم

يفت على المستشرق آدم متز عند تسجيله جوانب الحضارة الاسلامية في كتابه الكبير الذي يبدو كأنه مجرّد تجميع للمادة التاريخية أن يعطي علوم الدين مكانها في كتابة :

- ومن ناحية أخرى لابد من مواجهة الحقيقة التاريخية التي تشرّف حضارة الاسلام في تاريخها الزاهر ، **فقد اشتملت على منجزات لغير المتدينين وغير المسلمين أحيانا وعلى تأثيرات من حضارات أخرى غير اسلامية** ، وفي هذا تأكيد لأن حضارة الاسلام انسانية عالمية ، وأنها تشجع جهود كل من انتمى اليها وتنمى طاقاته وتعينه على العطاء الحضاري وتبقى قيم الاسلام قبل كل شيء دافعة وحاكمة بالنسبة للعاملين في مجالات حضارة الاسلام ككلّ آيا كان التباين الديني بينهم كأفراد من ناحية درجة التدين أو من ناحية الاعتقاد المتمكن .

ثانيا : بالنسبة لنظام الحكم في الاسلام :

- يأتي عنوان هذه الدراسة في الخطط والمؤلفات بصور ، منها **ماسلف** ذكره ، ولعل الأولى أن يضاف اليه في صدره كلمة « مبادىء » أو « أصول » ليتأكد في العنوان أن الاسلام يترك التفاصيل والأشكال لاختلاف الزمان والمكان ويعنى بوضع المبادىء والأصول العامة . وتتخذ هذه الدراسة أحيانا عنوان « **النظم الاسلامية** » وهي تسمية عامة تغطي نظم الاسرة والمجتمع والتعليم والاقتصاد فضلا عن نظم الدولة وغيرها ، وقد لا يكون مثل هذا المعنى الموسّع مقصودا عند الكثيرين . وان كان صبحي الصالح قد تناول في كتابه « النظم الاسلامية »ما أسماه بـ «النظم العقدية» أخذاً فيما يبدو بنهج الباحثين الغربيين في استخدام المصطلح *System* كما تناول النظم الاجتماعية والاقتصادية الى جانب تناوله النظم السياسية والادارية والقضائية والمالية والحربية ، وهكذا جاء الكتاب متمشيا مع عنوانه . والمودودي يستعمل في كتابه « نظام الحياة في الاسلام » ، سواء في طبعته الانجليزية أو العربية كلمة « نظام » «للنظام الروحي » و «النظام الخلقي » .

وأنا أفضل عبارة « **نظم الدولة الاسلامية** » اذا كان المقصود قصر

الدراسة عليها وهو الغالب . وتكون دلالة « مبادئ أو أصول نظام الحكم في الاسلام » في تقديري أخصّ اذ تعنى النظام السياسي للدولة الاسلامية وما يتصل به بوجه خاص .

ـ ويلاحظ ابراز **ارتباط النظم الاسلامية عموما بالعقيدة** ، فمنها تستمد اصالتها وخصائصها وتميزّها بالنسبة لطبيعة النظم وفعاليتها . ويظهر هذا في الجوانب المتعددة لهذه النظم ، وعلى سبيل المثال : الامامة ، القضاء ، الحسبة (والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه عام) ، المظالم ، الجهاد ، الزكاة . . . الخ .

ـ كما يلاحظ العناية **بموضوع حقوق الفرد وحرياته الأساسية** في الدولة الاسلامية ، فلا تكون معالجة «نظام الحكم في الاسلام» او «نظم الدولة الاسلامية مقصورة على ما يتعلق بالحاكمين بل يجدر كذلك أن تشمل المحكومين وحقوقهم التي كفلتها أصول الاسلام العقيدية والشرعية مع بيان واجباتهم ومسؤولياتهم أيضا .

ـ و« نظم الدولة الاسلامية » وأيضا « نظام الحكم في الاسلام » على وجه أخص كلاهما يعنى : **أصولا شرعية** ثابتة عالجها الفقهاء بتفصيلهم الذي يعكس أحيانا ظروف واقعهم التاريخي أيضا ، كما يعنى **واقعا تاريخيا** تطور مع الزمن . وتمثل كتابات الفقهاء مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن ويحيى بن آدم القرشي وابن سلام والماوردي وأبي يعلى وابن تيمية وابن القيم الى جانب أصحاب المطولات الفقهية عموما ، الجانب الاول ، كما تمثل كتابات المؤرخين الجانب الثاني ومنهم الجهشياري والكندي وابن حجر العسقلاني فضلا عن أصحاب كتب التاريخ العام وتاريخ العصور والاقطار والمدن والتراجم .

ويجمع بعض الباحثين المعاصرين بين المنهجين لكن تغلب نزعة الباحث وتخصصه (مثلا تجارب السنهوري ، حسن ابراهيم حسن ، ضياء الدين الريس ، صبحي الصالح من المسلمين وتجارب : جب وديموبين وارنولد ولوككجارد ودينيت من غير المسلمين) .

وأدى **ضرورة التعمق في دراسة الاحكام الفقهية والوقائع التاريخية** على السواء لتقديم صورة دقيقة عن نظم الدولة الاسلامية عموما وعن نظام الحكم في الاسلام بصفة خاصة ، لان هذا المجال هو من المجالات التي تفسح فيها الشريعة مجالاً للاجتهاد ، ولا غنى عن متابعة تطور الاجتهاد التنظيمي العملي من جانب الحكام وتطور الاجتهاد الفكري من جانب الفقهاء معا، فهما مترابطان يتبادلان التأثر والتأثير .

ولكن ـ مثلما تقدم الحديث في شأن تدريس الحضارة الاسلامية وقد يكون هذا هنا أولى وألزم ـ **لابدّ من العناية بابراز الاصول الاسلامية العامة وأثرها في تشكيل صورة الدولة الاسلامية ونظمها** : ومن ذلك عقيدة التوحيد وأثرها السياسي في نفي ألوهية البشر ، تحريم شرع مالم يأذن به الله ، حكم الرضا في العقود (وحتى الرضا عن إمامة شخص في الصلاة) وأثره السياسي ، المساواة كمبدأعام،الشورى ، وحدة الامة الاسلامية ، العدالة الاجتماعية ، الجهاد . . . الخ والانحصار في دائرة الوقائع التاريخية عن الخلافة أو الوزارة أو الدواوين أو الخراج أو تنظيم الجيش والاسطول لا يعطي صورة متكاملة صحيحة عنها اذا أغفلت الاصول الدينية ذات التأثير على هذه النظم وخصائصها المتميزة (مثل ما تضمنته أحكام الامامة ، القضاء ، الزكاة والجهاد . . . .الخ). ولا بدّ من تتبع تطور التفكير الاسلامي في مجال القانون العام من جهة ، ومن تتبع الأثر المتبادل بين الواقع التاريخي والتفكير الفقهي في هذا المجال الذي يغلب عليه الاجتهاد في الأحكام التفضيلية .

كذلك ولا بد للباحث أن يرجع الى ما كتب من مباحث عن الامامة والقضاء والحسبة والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر والجهاد والغنيمة والفيء ، والزكاة والخراج والجزية واحياء الموات في مطوّلات الفقه ، وما كتب عن الامامة في كتب العقائد ، والا يكون بحثه مقصورا على مافي الكتب المتخصصة المتداولة التي تتناول الخراج أو الاحكام السلطانية أو السياسة الشرعية . فهناك كتب تخصصت في **تفصيل جانب بعينه من نظم الدولة الاسلامية** ، الى جانب كتابي الخراج المعروفين لأبي يوسف ويحيى بن آدم

القرشي ، منها كتاب « السير الكبير » لمحمد بن الحسن باملاء السرخسي وشرحه وهو مرجع نفيس لنظم الدولة الاسلامية الحربية ونظمها الدولية سواء ما يقع باصطلاح عصرنا في نطاق القانون الدولي العام أو ما يقع في نطاق القانون الدولي الخاص . ومن ذلك أيضا كتاب الاموال لابي عبيد القاسم بن سلام ، وكتاب « الجهاد وأحكام الجزية والمحاربين » من كتاب « اختلاف الفقهاء » للطبري ، وكتاب « احكام أهل الذمة» لابن القيم ، « تبصرة الحكام » لابن فرحون . . . **ويلاحظ أهمية تتبع الكتابات الفقهية تتبعا تاريخيا ،** فان ذلك يبين ما عالجه المتأخرون مما لم يعالجه المتقدمون ، أو ما اختلفت فيه آراء هؤلاء وأولئك ، ومن هنا يمكن استجلاء تطور الآراء الفقهية على مرّ الزمن في مجال نظم الدولة ومدى ارتباط ذلك بتغير الظروف التاريخية اذ لم يكن الفقه الاسلامي دائما نظريا اوبعيدا عن الواقع العملي كما يطلق القول الآن حتى من بعض المسلمين ، وقد لاحظ مسايرة أحكام الفقه لتطور الواقع الاجتماعي في مجال نظم الدولة بوجه خاص وفي أحكام المعاملات بوجه عام باحثون غربيون مثل جب وجرونيباوم وشاخت ، وقد عرض الفقهاء المتأخرون مثلا لحكم (السفتجة) وغيرها .

وأشير هنا الى أهمية مازال مخطوطا من الرسائل الفقهية المفردة التي تعالج موضوعا بعينه من موضوعات نظم الدولة الاسلامية (**وللتمثيل على ذلك : يمكن تتبع وضع الأراضي الخراجية وفرض الخراج من أيام** الخليفة عمر بن الخطاب ـ حسب الروايات التاريخية ـ الى أيام ابي يوسف (ت ١٨٢ هـ) ويحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣ هـ) وأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٧ هـ) ، ثم الى أيام قدامه بن جعفر صاحب كتاب « الخراج وصنعة الكتابة » (ت حوالي ٣٢٠ هـ) وكتابه مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس برقم (*Cote 5.907 Cde2 1,360*) ونشرت نبذ قليلة معه ملحقة بكتاب المسالك والممالك لابن خرداذبة في نطاق المكتبة الجغرافية العربية التي نشرت في لندن بمعرفة دي غويه) . ويستمر تتبع ذلك الى أيام الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) وأبي يعلى (ت ٤٥٨ هـ) ثم الى أيام ابن قدامه المقدسي (ت ٦٢٠ هـ) صاحب

المغنى ، فأيام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وابن القيم (ت ٧٥١ هـ) وابن رجب (ت ٧٩٥هـ) صاحب « الاستخراج في احكام الخراج » . الى أن نصل الى أيام الكمال بن الهمام مثلا (ت ٨٦١ هـ) وما كتبه عن الخراج في مؤلفه الفقهي المطول المعروف « فتح القدير » وهو شرح معروف عند الاحناف لكتاب « الهداية شرح بداية المبتدىء » وكلا الكتابين للمرغيناني . وأخيرا نصل الى أيام ابن عابدين (ت ١٢٥٢ هـ) وقد تناول الموضوع في كتابه المطول المعروف في الفقه الحنفي « رد المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار » والمشهود حاشية ابن عابدين (الدرّ المختار للحصكفي وتنوير الابصار للتمرتاشي) .

وهناك رسائل أخرى متأخرة تناولت وضع الاراضي الخراجية في اقطار معينة وهي مازالت مخطوطة ، وتعين بلا شك على استكمال ملامح التطور الفقهي والتاريخي لتلك الأراضي مثل رسالة ابن نجيم المصري (ت ٩٦٩ هـ) « التحفة المرضية في احكام الأراضي المصرية » (مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٣٣ مجاميع) . . . الخ . عدا المصادر الادبية والتاريخية المنشورة المعروفة مثل « نهاية الأرب » للنويري و « صبح الأعشى » القلقشندي و « الخطط للمقريزي .

ـ كذلك يلاحظ التأكيد على عنصري الثوابت والمتغيرات في نظم الدولة الاسلامية او في نظام الحكم في الاسلام ، وبعبارة أخرى فان مراعاة المبادىء العامة للاسلام لا تحيف بوجوب الاجتهاد لمواجهة الظروف المتغيرة وبخاصة في مجال النظام السياسي ، حتى لا تجمد صورة نظم الدولة الاسلامية أو نظام الحكم الاسلامي في الاذهان بحيث يعنى قالبا تاريخيا جامدا ، ان يكن قد أدّى دوره وكانت له ثمراته في عصر معين ، فانه ليس الصورة الوحيدة لتحقيق مبادىء الاسلام وأصوله في مجال الحكم أو تنظيم الدولة . **وتقدم الدراسة التاريخية** عونا قيا لتأكيد هذه الحقيقة بما تورده من شواهد التطور والتغيير للأشكال والتفاصيل والاحكام الاجتهادية ، كما تعتبر « **السياسة الشرعية** » تقريرا فقهيا عميق النظرة واسع الأفق جليل النفع والثمر في هذا الباب .

وابراز الأصول الشرعية التي يقوم عليها الاجتهاد في مجال نظم الدولة جدير بالعناية حتى يستبين للنظر كيف يلبي الاسلام الحاجات المتغيرة للناس ويحقق مصالحهم . ولقد كانت معالجة « السياسة الشرعية » عند فقهاء الحنابلة وغيرهم مصدراسخيا فياضا في هذا المجال كما أعمل المالكية قاعدتهم في « المصالح المرسلة » وطبقوها على « النوازل » (مثلا الفتاوى في الامور المترتبة على تغلب غير المسلمين على الأندلس واضطرار المسلمين الى الهجرة . .) وقد كتب الفقيه الحنفي ابن نجيم المصري (ت ٩٦٩ هـ) في « السياسة الشرعية » وما زالت رسالته مخطوطة في دار الكتب المصرية بالقاهرة (برقم ١١٦٠ فقه حنفي) . هذا فضلا عن توسع الاحناف كما هو معروف في « الاستحسان » واعتبارهم « عموم البلوى » مما أعملوه في استنباط الاحكام لمواجهة الظروف المتغيرة .

- وكما يلاحظ توقي تجميد نظم الدولة الاسلامية أو نظام الحكم الاسلامي في قوالب تاريخية هي بطبيعتها متطورة ، **يلاحظ أيضا أن يتوقى حشر نظام الاسلام بمبادئه أو تطبيقاته التاريخية في قوالب الايديولوجيات المعاصرة** . فالانتفاع جزئيا من تجارب غير المسلمين بما يقع في دائرة الاجتهاد المباح ينبغي الا يجرّ الى الاسلام أفكاراً غريبة عنه ، فضلا عن ان الاجتهاد في جزئية متغيرة اذا ماتقارب مع جزئية في نظام ما لا يعني بحال التورط في صبّ الاسلام كله داخل قالب ايديولوجي أو فكر شمولي كليّ آخر . فاتباع سياسة التخطيط للتنمية أو تشجيع المشروع الحر وتحديد الملكية أو اطلاقها ، وتحديد نسبة الربح التجاري والتسعير أو رفض ذلك وما الى ذلك من احكام جزئية قد يقرها الفقه الاسلامي وفقا لبعض الآراء قد تقترب من جزئيات هذا النظام او ذاك ولكن هذا لا يعني بحال أن يدخل الاسلام تحت وصف ايديولوجية معاصرة تأخذ بهذا الحكم أو ذاك .

دليل القارىء إلى المجلات

اجتماع — د . عبد الباسط محمد حسن

أسرة — مكانة المرأة في التشريع الاسلامي

تكريم الاسلام للمرأة أماً وزوجة وابنة قضية لا ينبغي الخلاف فيها فموقف الاسلام حاسم ونصوصه واضحة والمقال بحث مطول وعميق يتناول الموضوع من كل جوانبه يكشف حقائق الاسلام ويرد أباطيل الخصوم في موضوع المرأة ومكانتها من التشريع الاسلامي .

«عالم الفكر» عدد يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٣٩

اجتماع — د . مصطفى كمال وصفي

تضامن اجتماعي — التضامن الإسلامي

للتضامن الاسلامي خصائص ينفرد بها عن التضامن في النظم الأخرى فليس التضامن حقيقة واحدة والمقال يعرض لمفهوم التضامن الاسلامي ومقوماته ومظاهره ويقارن ذلك بمحاولات بعض المفكرين من أمثال العميد « دوجي » التي تهدف إلى صياغة أسس نظرية لفكرة التضامن الاجتماعي .

«الدعوة» نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٨

أدب

فتحي رضوان

خصائص القصة القرآنية

للقرآن الكريم منهج خاص في القصة وأسلوب فريد متميز في عرض الأحداث ورسم الشخصيات ومعالجة المواقف وتصوير طبائع النفوس . وموضوع القصة القرآنية قد أثار منذ أوائل هذا القرن جدلا والمقال تناول جديد للقصة القرآنية من جوانبها اللغوية والنفسية والتاريخية .

« منبر الإسلام »عدد أغسطس سنة ١٩٧٦ ص ٢٤

أصول فقه

د . عبد العزيز محمد عزام

استصحاب الحال في الشريعة الاسلامية

استصحاب الحال هو الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول . ومعنى ذلك أن الحكم يظل محمولا به نفيا واثباتا حتى يقوم دليل آخر يثبت نقيض ذلك الحكم والمقال عرض لأحكام هذا الأصل في التشريع الاسلامي وتحديد مكانه بين مصادر الفقه .

منبر الاسلام أغسطس سنة ١٩٧٦ ص ٦٠

أصول فقه

د . محمد سعاد جلال

معرفة طريق الناسخ والمنسوخ

موضوع النسخ أثار جدلا عند الفقهاء والمفسرين بين منكر للنسخ من القرآن الكريم والسنة وبين مثبت له والمقال يعرض منهج علماء الأصول في التعرف على الناسخ والمنسوخ .

منبر الاسلام عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٤٧

اصول فقه　　د . محمد أحمد خلف الله
اجتهاد　　ظاهرتان قرآنيتان

المقال ـ من وجهة نظر خاصة ـ دعوة لفتح باب الاجتهاد الحر الذي يفسح المجال أمام الباحثين عن الحقيقة ويمكنهم من العمل الجاد في سبيل الوصول إليها . ولكن كاتب المقال لم يبين ما هي حدود العقل في مواجهة النص القرآني .

مجلة العربي عدد نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ٢٣

اصول فقه　　تقنين　د . على جريشه
حول تقنين الشريعة الاسلامية والانفتاح الفكري

العالم الاسلامي اليوم أحوج ما يكون إلى شريعة الله . والفقهاء المعاصرون منهم المتفائل باتجاه بعض الدول الاسلامية إلى تقنين الشريعة ومنهم من ينظر إلى الأمر بحذر وترقب والمقال رد فقيه على فقيه يكشف أسباب التفاؤل ودواعي الحذر .

الدعوة عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ٢٤

اصول فقه　　د . أبو المعاطي حافظ
تقنين　　كيف نهيء المناخ لتطبيق الشريعة الاسلامية

للاسلام موقفه الواضح من اعتبار حرية الارادة في الانسان وهذا الموقف له نتائجه في التشريع الجنائي الاسلامي والمقال عرض لهذه النتائج مع مقارنة ذلك بالمدارس المعاصرة في الفكر الجنائي الغربي .

الدعوة عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٦

اقتصاد

د . محمد أحمد خلف الله

الاحتكار في الشريعة الاسلامية

في الشريعة الاسلامية ثوابت تمثل الأصول التي لا تتبدل ومتغيرات تواكب بها الشريعة حركة الزمان وتطورات المجتمع والمقال عرض لقضية الاحتكار في الشريعة وتحديد المقصود منه وموقعه بين كل من الربا المحرم والبيع الحلال كل ذلك من خلال وجهة نظر خاصة .

مجلة الطليعة عدد يوليو سنة ١٩٧٦ ص ١٢١

اقتصاد

د . شوقي اسماعيل شحاته

الزكاة . . والهيكل الضريبي الاسلامي في عالمنا المعاصر

التطبيق المعاصر لزكاة المال يثير عدداً من القضايا في عالم الاقتصاد وأيضا في الفقه مثال ذلك ما هو وضع الزكاة في الهيكل الاقتصادي ؟ وما هي علاقتها بالميزانية العامة للدولة ؟ وهل يجوز الجمع بين الزكاة وأنواع الضرائب الاخرى التي تفرضها الدولة ؟

والمقال يطرح الموضوع من زوايا متعددة ويجيب على عدد من الأسئلة التي يثيرها .

منبر الاسلام عدد أغسطس سنة ١٩٧٦ ص ٤٩

تاريخ

د . عبد الله العمراني

النيام السبعة ـ وأصحاب أهل الكهف

النيام السبعة أسطورة معروفة في الفكر الغربي القديم . وقد ذهب الغربيون من الباحثين في الدراسات الاسلامية أن النيام السبعة هم أهل الكهف الذين جاءت قصتهم في إحدى سور القرآن الكريم . والمقال يعرض للموضوع ويكشف أوجه التباين والخلاف بين قصة أصحاب الكهف وأسطورة النيام السبعة مما يؤكد أنه لا علاقة بين سورة الكهف وأسطورة النيام السبعة .

العربي عدد نوفمبر ص ٣٣

تاريخ
مدن

د . عبد الرحمن زكي
القاهرة ودورها في الحضارة الاسلامية

يؤكد علم جغرافيا المدن أهمية القاهرة أما تاريخ المدن فانه يكشف لنا أهمية القاهرة في الواقع التاريخي .

والمقال دراسة في تاريخ القاهرة الاسلامية مع التركيز على أهم ابداعاتها الحضارية في الأفكار والرجال والآثار .

الثقافة عدد نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ٤

تاريخ
مدن

محمد الشابي
مدينة سبيطلة

والمقال دراسة لتاريخ هذه المدينة التونسية بدءاً من العصر البيزنطي وحتى العصر الاسلامي .

وفي المقال محاولة من الكاتب لالقاء الضوء على كيفية دخول الإسلام الى الشمال الافريقي .

الحياة الثقافية عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ٥٦

تبشير

د . عبد الحليم عويس
التبشير المكشوف يتنافى مع روح العصر

تخلص العالم الاسلامي من الاحتلال العسكري ولكن التبشير هو الجيش البديل الذي يبقى ويعمل ويتحرك .

فما هي الصورة الجديدة لقوافل التبشير التي تزحف على العالم الاسلامي ؟

والمقال يرد على هذا السؤال
والأمر جد خطير ولا شك .

الاعتصام عدد يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٢٤

تشريع اسلامي

الأستاذ أحمد عبد الجواد الدومى

الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان

يحاول بعض النـاس أن ينـال من قدر الشريعـة الاسـلامية فيقولـون إن الشريعة نظام كان صالحا للأزمنة الماضية وقد جد في المجتمع البشري قضـايا وأحداث لا يوجد لها في الشريعة حلا .

والمقال يناقش هذه الدعوى ويفندها .

مجلة الشبان المسلمين عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٢١ .

تعليم

د . محمد اسماعيل عبده

مشكلة التعليم في مصر

مشكلة التعليم ينبغي أن تثـار على المستـوى القومـي وتصـحيح المناهـج ضرورة حيوية حتى لا يحدث التصادم بين الدين والعلم وهو الأمر الذي تفضى إليه مناهج التعليم الحالية في العالم الاسلامي .

الدعوة عدد نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ٣٤

حوار تاريخ

اسلام ـ مسيحية

د . عبد الحليم عويس

مسيرة التاريخ . . . بين الاسلام والمسيحية

يرفع البعض الآن شعار الحوار بين الأديان ويكاد ينحصر الحوار في اللقاء المسيحي الاسلامي وقد عقـدت من أجـل ذلك مؤتمـرات وصـدرت أبحـاث ومؤلفات والمقال يعرض لأبعاد هذا الشعار المرفوع ويحذر من أخطاره .

الدعوة عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٤

دعوة اسلامية

طاهر أبو فاشا

الحركة الاسلامية في الولايات المتحدة

المسلمون وراء حدود العالم الاسلامي في ازدياد والمسلمون في الدول الأم لا يؤدون واجبهم نحو الجاليات الاسلامية في البلاد غير الاسلامية . والمقال يعرض تاريخ الحركة الاسلامية في الولايات المتحدة ويشير إلى السلبيات التي وقعت فيها بعض الاتجاهات الاسلامية هناك ويؤكد في ختام المقال على ضرورة اهتمام العالم الاسلامي والأزهر خاصة بتوفير الدعاة وتزويد هذه الحركات بمكتبات اسلامية كاملة يواجهون بها حاجاتهم المتجددة في فهم الشريعة وأحكامها .

الثقافة عدد يوليو سنة ١٩٧٦ ص ١٩

دعوة اسلامية

د . محمد محمود غالي

دعوتنا في افريقيا

أفريقيا في حاجة إلى الاسلام فكيف نصل به إليها ؟ هذا ما يعرضه كاتب المقال الذي يرى في الاسلام عامل توحيد للقارة وتحرير لها بعد أن تناول بالدراسة أهم العقبات التي تعترض طريق الوحدة الافريقية .

الدعوة عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٢٤

فكر عبادات

عثمان الكعاك

الأبعاد الروحية والدينية

المقال دراسة للأبعاد الروحية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للعبادات وأهميتها لكل من الأمة والفرد وذلك من خلال نظرة الكاتب إلى الاسلام باعتباره منهج حياة كاملة .

الحياة الثقافية عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٨

غزو فكري

د . على جريشة

الغزو الفكري من الغرب

تاريخ الغرب مع الشرق الاسلامي حافل بالعداء الذي يكنّه الغرب للاسلام عقيدة وشريعة وأوطانا .

والكاتب يكشف في مقاله بعض أبعاد الغزو الفكري الذي يمثل غارة جديدة على العالم الإسلامي .

الدعوة عدد نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ٢٦

غزو فكري

علي عبد العظيم

رد على محاولة كتابة القرآن بالحروف اللاتينية

الدعوى قديمة فقد دعا البعض من قبل إلى كتابة اللغة العربية بحروف لاتينية ومحاولة اليوم اعتداء على كتاب الاسلام الخالد ذاته وليس على لغته فحسب والمقال يكشف الأبعاد الخطيرة وراء هذه المحاولة .

الاعتصام عدد يونيو سنة ١٩٧٦ ص ١٨

فلسفة

عبد الكريم المراق

ابن رشد . . . والتوفيق بين الحكمة والشريعة

التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الدين والفلسفة أو بين العقل والنقل من القضايا الهامة التي عرضت للعقل الاسلامي في مجال الفلسفة بدءاً من الكندي وحتى ابن رشد الذي عرض لهذه القضية بعمق وأفرد لها مؤلفه المسمى « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال » . .

والمقال عرض ودراسة لجهود ابن رشد في هذا الصدد .

الحياة الثقافية عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ٧١

فلسفة الدين والفلسفة

قديمة هي محاولات المسلمين التوفيق بين الدين والفلسفة والمقال يعرض الموضوع من وجهة نظر ترى أن البحث الفلسفي في جملته فتنة اصيب بها الفكر الاسلامي فقد انقسمت وحدة المسلمين وصاروا طوائف خاصة بعد أن تأثر علم الكلام بالفلسفة المدرسية ونشأت الفرق التي ابتعدت عن المنهج الاسلامي روحا ونصا .

الدعوة عدد نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٠

فلسفة د . محمد عاطف العراقي
مسكويه

يعد مسكويه أكثر الفلاسفة المسلمين بحثا في علم الأخلاق وفلسفة التربية والمقال يبدأ بكشف المجالات المتعددة التي ارتادها مسكويه ثم يستعرض أهم معالم فلسفته الخلقية .

الشبان المسلمين عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٢٠

فلسفة د . محمد عبد المنعم خفاجي
تشريع الذي يتهم التشريع الاسلامي

أثارت كتابات الدكتور زكي نجيب محمود عن التراث وتجديد الفكر العربي جدلا كبيرا بين المفكرين المسلمين نظرا لأهمية الموقع الذي يحتله صاحبها في فكرنا المعاصر والمقال رد على بعض ما جاء في هذه الكتابات .

الاعتصام يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٣٢

فلسفة فكر

د . محمد البهي

الحرية في الاسلام

الحرية في نظر الاسلام هي السيادة على الهوى وهي التحكم في ضبط شهوة النفس وميولها نحو تجاوز الواجب في حياتها . والحرية في الاسلام إذن وضع يمكن الفرد من أن يرى الآخرين معه ويرى مصالحهم ويعمل على مشاركتهم إياها . . . ومن هذا المنطلق يحدد كاتب المقال مفهوم الحرية في الاسلام .

الاعتصام عدد يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٨

فن اسلامي

سعد محمد كامل

فن النسيجات الشعبية الاسلامية

تعتبر زخرفة النسيج من أقدم الصناعات التي عرفها الانسان والمقال يعرض أولا لتاريخ نشأة هذا الفن ثم يقدم دراسة تفصيلية لتطور صناعة النسيج وزخرفتها في العصر الاسلامي .

عالم الفكر عدد مارس سنة ١٩٧٦ ص ٣٩

فن مسرح

د . عمارة نجيب

فنون المسرح ومخطط الهدم

المسرح من أهم أساليب التأثير على الجماهير وهو جنس أدبي له خطره في عالمنا المعاصر .

وكاتب المقال يعرض من خلال دراسة تطبيقية على عدد من المسرحيات التي عرفها الجمهور المصري كيف أن المسرح يساهم في مخطط هدم القيم .

الدعوة عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٢٨

قانون دستوري

د . عبد الله شحاته
الأمة مصدر السلطات

سيادة الأمة مبدأ دستوري له مفهومه ونتائجه في الفقه الدستوري الغربي . والمقال محاولة للبحث عن هذا المبدأ ومحاولة تأصيله في الفقه الاسلامي مع عرض موجز لاتجاهات الفقهاء القدماء والمعاصرين في الموضوع .

الدعوة عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٤

سياسة
قانون دستوري

كمال المنوفي
القيادة السياسية في فكر علي بن أبي طالب

علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين صاحب فكر سياسي خاص يعكس منهجه في فهم الاسلام نصا وخبرته في معايشة الاسلام سلوكا ومعاناة نظام حكم وربما كانت ظاهرة القيادة السياسية من أهم الجوانب التي تكشف الفكر السياسي عند الامام علي .

والمقال تركيز على هذا الجانب في فكر الخليفة الرابع .

العربي عدد نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٧

قانون دستوري
نظم سياسية

د . محمد أحمد خلف الله
قضية الديمقراطية في الشريعة الاسلامية

النظرية السياسية الاسلامية بحاجة إلى تأصيل قوامه منهج يدرك الفرق بين أصول الشريعة والممارسات الواقعية التي عاشها المجتمع الاسلامي في رحلته مع التاريخ . فالمبدأ يختلف عن التجربة .

والمقال يعرض من وجهة نظر خاصة ـ لموضوع الديمقراطية في الشريعة الاسلامية محاولا تأويل النصوص وتطويع الأفكار واستخدام الممارسة لتأييد الرأي القائل بأن الاسلام ليس له اتجاه خاص في نظم الحكم .

الطليعة عدد أغسطس ص ١٠٣

قانون دستوري
قانون سياسة

د . محمد السيد الجليند
قضية الدين والدولة ... بين التاريخ والواقع

حاول الكثيرون - عن عمد وسوء نية - أن يغرسوا في عالمنا الاسلامي بذور العلمانية . والمقال يعرض قضية الفصل بين الدين والدولة من وجهة نظر اسلامية مع العناية بظاهرة العلمانية نشأة وأهدافا .

الثقافة عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٥٦

قانون
دستوري

د . عبد الله شحاته
نظام الحكم في الاسلام

المقال عرض لقواعد اختيار رئيس الدولة الاسلامية والشروط الواجب توافرها في الامام مع تأكيد على أن تولية الخليفة لا تتم إلا بالبيعة عن رضا واختيار .

الدعوة عدد نوفمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٤

قانون
دولي

د . اسماعيل صبري مقلد
اللاانحيازية في النظرية الاسلامية

الحياد الايجابي مدرك سياسي ينأى بالدولة عن الارتباط بالأحلاف والالتزام بمواقف الدول الكبرى والمقال يعرض لموقف النظرية الاسلامية من هذا المدرك ويبدأ تحليله بقوله إن النظرية السياسية الاسلامية - شأنها شأن النظريات السياسية الأخرى - تجعل من المصلحة محركاأساسيا للعلاقات السياسية الدولية ولم يحدد كاتب المقال مفهوم المصلحة في النظرية الاسلامية وهو أمر بالغ الأهمية لادراك حقيقة النظرية الاسلامية .

السياسة الدولية عدد يوليو سنة ١٩٧٦ ص ١٨

قانون مدني

د . محمد عبدالمنعم خميس

البيوع في الإسلام . . . البيع بأفضل

أحل الله البيع وحرم الربا ـ مبدأ قرآني هام سعى الفقهاء إلى تطبيقه في مجال المعاملات .

والمقال عرض للبيع بأفضل أو بزيادة وتحديد موقعه بين البيع الذي أحل الله والربا المحرم .

منبر الاسلام عدد أغسطس سنة ١٩٧٦ ص ٤٧

قانون مدني

د . محمد عبد المنعم خميس

البيوع في الاسلام

في سلسلة من المقالات عن البيوع في الاسلام يستعرض الكاتب في هذا المقال عقد المساقاة وأحكامه في الشريعة الاسلامية ، ويبدأ المقال بتعريف هذا العقد وتحديد أركانه وشرائط صحته وآراء فقهاء المذاهب فيه .

منبر الاسلام عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٤٩

لغة

أحمد حسين

اللغة العربية كما ننطق بها اليوم

يقول كاتب المقال : ونحن نسعى لتصحيح الأوضاع وبعث مجدنا الاسلامي فليس سوى اللغة العربية ما يجب أن نركز عليها جهدنا اذا أردنا أن نبدأ بداية سليمة .

ويعرض الكاتب في مقاله نتائج دراساته وتفكيره في اللغة العربية مؤكدا قدرتها على استيعاب ألفاظ الحضارة ومواجهة كل التطورات العلمية والفنية التي يمر بها عالم المسلم المعاصر .

الثقافة عدد يوليو سنة ١٩٧٦ ص ٥

لغة اعداد خالد النجار
تعريب تعريب الفلسفة

ملف خاص لأهم ما دار في الملتقى الاسلامي الذي عقد « بنزل أميلكار » في الفترة ما بين ٢٤ ـ ٢٧ مايو سنة ١٩٧٦ ونظمته الجامعة التونسية لمناقشة الوسائل والامكانات العلمية لتدريس مادتي الفلسفة وعلم الاجتماع باللغة العربية والملف حافل بحوار عميق بين عدد من كبار المفكرين العرب حول الموضوع .

الحياة الثقافية عدد سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٠٥

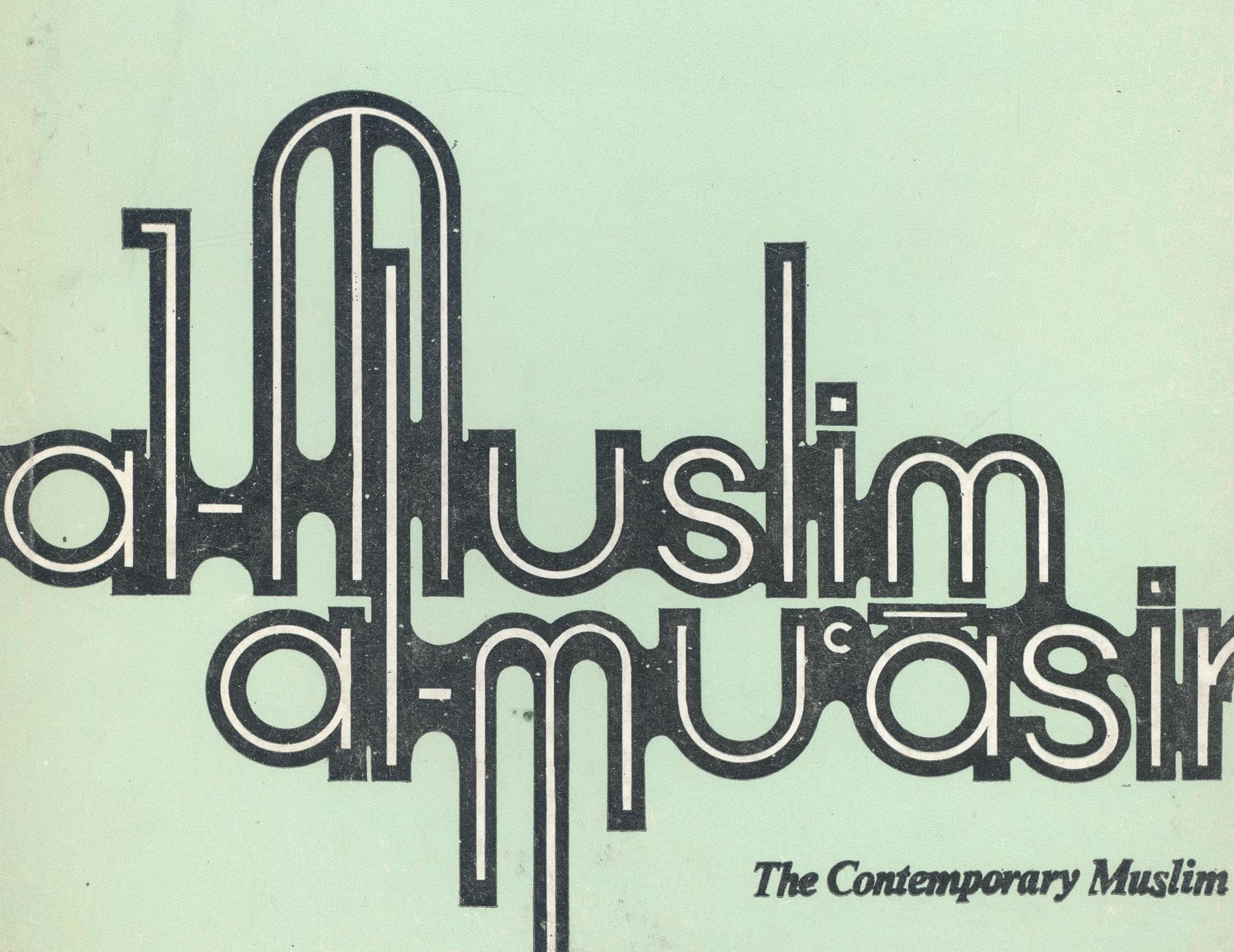
مؤتمرات صالح عشماوي
لمستقبل للاسلام

المقال عرض لأهم الأفكار التي طرحت في الندوة العالمية للشباب الاسلامي بالرياض وأيضا في مؤتمر الفقه الاسلامي الذي دعت إليه جامعة الامام محمد بن سعود في الرياض .

الدعوة عدد ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٨

Vol 5 No. 19 SHAABAN - RAMADAN - SHAWWAL 1399

JULY - AUGUST - SEPTEMBER 1979



The Contemporary Muslim